

Le livre des Juges


SE TAIRE ET FAIRE

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

ÉTUDES BIBLIQUES

LE LIVRE

DES JUGES

PAR

LE P. MARIE-JOSEPH LAGRANGE

DES FRÈRES PRÊCHEURS

PARIS

LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE

RUE BONAPARTE, 90

—

1903

MARIÆ IMMACULATÆ DEIPARÆ

A LA MÉMOIRE DE MES PARENTS

CLAUDE-PIERRE LAGRANGE

ET

MARIE-ÉLISABETH FALSAN

J'ai lu, par ordre du Révérendissime Père Maître Général des Frères Prêcheurs, l'ouvrage du Très Révérend Père Marie-Joseph LAGRANGE, Maître en théologie, intitulé : Le *Livre des Juges*. Je n'y ai rien trouvé de contraire à la doctrine catholique et déclare en approuver la publication.

Paris, le 8 janvier 1902.

Fr. D. SERTILLANGES

des Frères Prêcheurs,

Professeur de philosophie à l'Institut catholique de Paris.

Ayant lu, par ordre du R^me Père Maître Général des Frères Prêcheurs, le *Livre des Juges*, traduit et expliqué, d'après les textes originaux et les anciennes versions, par le T. R. P. Marie-Joseph LAGRANGE, Maître en théologie et Professeur d'Écriture Sainte au collège Saint-Étienne à Jérusalem, je déclare n'y avoir rien trouvé qui, sous le rapport de la foi ou des mœurs, puisse en empêcher la publication.

Rome, le 12 janvier 1902.

Fr. Maur. M^ie KAISER

des Frères Prêcheurs,

Lecteur en théologie.

Harum serie, nostrique auctoritate officii, facultatem, quantum in nobis est, concedimus adm. Reverendo Patri Fr. Mariae-Josepho LAGRANGE, Ordinis nostri, ut possit typis mandare opus, cui titulus : Le *Livre des Juges*, continens hujus Sacrae Scripturae Libri translationem in linguam gallicam una cum commentariis juxta textus originales et antiquiores versiones, de mandato nostro revisum et approbatum a duobus Lectoribus Ordinis nostri, servatis de jure servandis.

Datum Romae die 25 januarii 1902.

Fr. Andreas FRÜHWIRTH

Magister Generalis Ordinis Praedicatorum.

IMPRIMATUR

Parisiis, die 15 februarii 1902.

Franciscus, card. RICHARD

Arch. Parisiensis.

AVANT-PROPOS

La traduction commentée du Livre des Juges que nous publions aujourd'hui ne sera, s'il plaît à Dieu, que le premier volume d'une série qui comprendra toute la Bible.

Nous avons exposé déjà le but que nous poursuivons et la méthode que nous nous proposons de suivre [1]. Qu'il nous suffise de déclarer ici qu'en expliquant directement le texte original, nous n'entendons nullement déroger au décret du saint concile de Trente qui déclare la Vulgate authentique et interdit de la rejeter, sous quelque prétexte que ce soit [2].

Nous pensons bien plutôt que, si le recours aux textes primitifs est un puissant secours pour l'intelligence de la Vulgate elle-même, il en est ainsi, à plus forte raison, d'une exposition suivie.

Nous ne manquons pas de rappeler à l'occasion le texte latin ecclésiastique et de chercher la genèse de ses expres-

1. *Projet d'un commentaire complet de l'Écriture Sainte*, *Revue biblique* 1900, p. 44.

2. *Sessio* IV. Insuper eadem sacrosancta Synodus considerans non parum utilitatis accedere posse Ecclesiæ Dei, si ex omnibus latinis editionibus quæ circumferuntur, sacrorum librorum, quænam pro authentica habenda sit, innotescat; statuit et declarat, ut hæc ipsa vetus et vulgata editio, quæ longo tot sæculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, prædicationibus et expositionibus pro authentica habeatur ; et ut nemo illam rejicere, quovis prætextu audeat, vel præsumat.

sions dans le grec ou dans l'hébreu. Pour rendre la comparaison plus facile, nous aurions souhaité d'imprimer le texte même de la Vulgate Clémentine ; nous avons dû y renoncer à cause des difficultés typographiques ; nous supposons, avec tant de commentateurs anciens et modernes, que chacun possède et a toujours sous les yeux le texte officiel de l'Église. Il en est de même du texte hébreu que nous traduisons sans le reproduire parce qu'il est dans toutes les mains.

Depuis la publication de notre programme, le R. P. Nivard Schloegl a entrepris, avec la haute approbation de Sa Sainteté le Pape Léon XIII, une édition du texte hébreu lui-même, déterminé par les principes de la critique textuelle.

Nous n'avons pas pensé que notre œuvre fît double emploi avec la sienne qui est d'ailleurs une preuve nouvelle de la nécessité qui s'impose aux catholiques d'employer la critique dans l'étude de la Bible.

Pour l'explication du Livre des Juges, je dois beaucoup aux commentaires de Moore et de Budde. Je me suis appliqué à reconnaître cette dette ; mais il doit m'être permis d'ajouter avec la même liberté que si j'avais cru ne faire qu'une adaptation en français de résultats déjà acquis, je n'aurais pas pris la plume.

On voudra bien être indulgent, au point de vue des recherches bibliographiques, pour un ouvrage composé à Jérusalem, où on ne trouve guère d'autres livres que ceux qu'on y apporte.

Jérusalem, 6 juin 1902.

Fr. M. J. LAGRANGE.

TABLE
DES SIGLES ET ABRÉVIATIONS

E. — Élohiste.
J. — Jahviste ou Iahviste.
P. — Code Sacerdotal (*Priester Codex*).
R. — Rédacteur.
R^{D}. — Rédacteur deutéronomiste.
R^{P}. — Rédacteur postérieur au Code Sacerdotal.
'.....' — Modification du texte massorétique.
[.....] — Ajouté pour la clarté de la traduction.
(.....) — Passage rédactionnel ou glose probable.
[ ] — Indication d'un retranchement au texte massorétique.

*
* *

TM — Texte massorétique.
G ou LXX. — Version dite des Septante.
G(A) G(B) etc. — Voir l'introduction.
Lag. — Librorum Veteris Testamenti Canonicorum Pars prior.
Aq. — Aquila.
Theod. — Théodotion.
Sym. — Symmaque.
Anc.-lat. — Ancienne version latine.
Vg. — Vulgate Clémentine.
Targ. — Targum.

Syr. — Version syriaque Pechittâ.
Syr.-hex. — Version syriaque hexaplaire.
Éth. — Version éthiopienne.
Sah. — Version sahidique.
Verss. — Versions.

*
* *

AHW. — Assyrisches Handwörterbuch, de Delitzsch.
Budde, Caj. (Cajétan), Calm. (Calmet), Hum. (Hummelauer), Moore, Nowack, Rosen. (Rosenmüller) : Leurs commentaires.
BDM. — La Bible et les découvertes modernes de F. Vigouroux, 5e édition.
CIS. — Corpus Inscriptionum Semiticarum.
Del. — Fr. Delitzsch. - Prol. - Prolegomena eines neuen hebr.-aram. Wörterbuchs zum A T. .
Field. — Origenis Hexaplorum.
Ges13. — Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch, 13e édition.
Ges.-K. — Hebräische Grammatik, 26e édition.
KB. — Keilinschriftliche Bibliothek.
Kœn. — Kœnig, Syntax der hebräischen Sprache.
Klost. — Klostermann, Geschichte des Volkes Israël.
Lid. — Lidzbarski, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik.
Maspero, Histoire. — Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique.
Müller, Asien. — W. Max Müller, Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern.
On. — Onomasticon, éd. Lagarde.
RB. — Revue Biblique.
REJ. — Revue des Études Juives.
Sg St. — Siegfried Stade : Hebräisches Wörterbuch.
Wellhausen. — Prolegomena zur Geschichte Israels, 3e éd.
ZATW. — Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
ZDPV. — Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins.
Mit. DPV. — *Mitteilungen* de la même Revue.

*
* *

La transcription des mots hébreux n'a pas été poursuivie en toute rigueur; les noms les plus connus ont gardé leur forme traditionnelle.

Dans les mots hébreux ḥ = ח ; ṭ = ט ; l'esprit rude = ע ; ṣ = צ ; ch = שׁ ; dans les mots arabes ḥ = ح ; ḫ = خ.

Lorsque la traduction française suppose un autre texte hébreu que le texte massorétique, ce texte hébreu est restitué dans la première partie des notes qui suivent la traduction ; le texte massorétique vient ensuite avec une traduction en français ; les raisons de l'option sont données dans le commentaire.

Par respect pour le texte reçu et dans l'impossibilité de se prononcer avec certitude, on a laissé dans le texte des passages considérés comme des gloses postérieures à la rédaction.

ERRATA

P. XLII, l. 2, en bas, *lire* Élon avec *au lieu de* Énoalvec.
P. 18, l. 12, en bas, *lire* בַּחֲלַל *au lieu de* בַּחֲלָל.
P. 21, l. 1, en haut, *lire* l'Amorrhéen *au lieu de* l'Armorrhéen.
P. 65, note, *rétablir la lettre* s *dans* Ḥaṣor.
P. 70, l. 14, en bas, *lire* צען *au lieu de* צצן.
P. 82, l. 16, en haut, *lire* בִּדְלוֹ *au lieu de* בִּדְלוֹ.
P. 96, l. 10, en bas, *lire* נאותיו *au lieu de* נאותין.
P. 99, l. 13, en haut, *lire* הלם *au lieu de* להם.
P. 151, l. 10, en haut, *lire* éphod *au lieu de* épnod.
P. 174, l. 7, en haut, *effacer le* chewa *sous* א.
P. 185, l. 16, en haut, *lire* BAETHGEN *au lieu de* BOETHGEN.
P. 209, dans le titre, *lire* **12** *au lieu de* **11**.
P. 211 ss., le titre *devrait être* **10** 6—**12** 16 *au lieu de* **12**.
P. 274, l. 19, en bas, *lire* והוא *au lieu de* זחוא.
P. 280, l. 5, en haut, *lire* דבר *et non* דבד deux fois.

INTRODUCTION

I. — UNITÉ CANONIQUE DU LIVRE, SA DIVISION.

Aussi loin que nous remontons dans l'histoire du Canon, le livre des Juges nous apparaît comme une unité constituée. C'est bien lui que visait l'Ecclésiastique (XLVI 11 s.) en citant les Juges, entre Josué avec Caleb et Samuel. Cette unité résulte du caractère distinct, quoique presque négatif, de la période qu'il couvre. Entre Josué, le conquérant de la Terre promise, et Samuel le fondateur de la royauté, l'histoire ne se compose que d'épisodes détachés dont les héros sont nommés juges. Tout le monde est d'accord sur les divisions principales du livre; il faut les rappeler en vue des discussions sur la composition elle-même. Le livre des Juges comprend : une double introduction, I 1 — II 5; II 6, — III 6; le corps de l'ouvrage, III 7 — XVI 31; deux appendices, XVII et XVIII; XIX-XXI. Les deux premières introductions sont parallèles, débutant toutes deux par une allusion à la mort de Josué; les deux appendices, quoique très distincts, sont réunis par la formule : « il n'y avait point alors de roi dans Israël ». Le corps de l'ouvrage raconte l'histoire de six grands juges, Othoniel (III 7-11), Ehoud (III 12-30), Débora-Baraq (IV et V), Gédéon (VI-VIII), Jephté (X 17 — XII 7), Samson (XIII-XVI). Ces grands juges sont des sauveurs institués par Dieu dans des circonstances spéciales, même Othoniel, quoique son histoire soit très courte. Les

petits juges sont aussi au nombre de six; ils obtiennent des mentions plus succinctes et plus uniformes. — Thola et Iaïr (x 1-5), Ibsan, Élon et Abdon (xii 8-15), encadrent Jephté. Samgar est à part (iii 31). Abimélek dont l'histoire est racontée après celle de Gédéon ne saurait être considéré comme un juge, quoiqu'il serve de point de repère à la suite des faits (x 1).

II. — CRITIQUE TEXTUELLE.

On peut dire que le texte du livre des Juges nous est parvenu sous deux formes, le texte massorétique et le texte grec ancien. Aucun critique n'en est plus aujourd'hui à soutenir l'intégrité absolue du texte hébreu. Il serait facile de prouver par de nombreux exemples qu'il est inférieur au texte que le premier traducteur grec avait sous les yeux, mais ceci est l'affaire du commentaire. Ce qui offre un intérêt spécial, c'est que la version grecque nous est parvenue, pour ce livre, sous deux formes très distinctes. Le fait a été reconnu par Ernest Grabe en 1705, mais sans qu'on y attachât beaucoup d'importance. Lagarde [1] a repris la démonstration et l'a poursuivie de la manière la plus convaincante en imprimant les deux textes grecs des cinq premiers chapitres sur le recto et le verso du même volume. On voit d'un côté le manuscrit *Alexandrinus* (A) avec ses compagnons habituels, quelques manuscrits grecs et les versions syriaque-hexaplaire, arménienne, ancienne latine : de l'autre le manuscrit *Vaticanus* (B) escorté d'autres manuscrits grecs et de la version sahidique dont malheureusement il ne reste que peu de fragments (i 10 — i 20; i 27 — ii 17) publiés par le cardinal Ciasca [2].

Lagarde a conclu de cette comparaison que le texte de A coïncide en gros avec le texte d'Origène et celui de l'Occident latin, que le texte de B ne représente pas une recension, mais une traduction différente. Moore, dans son commentaire, a traité la ques-

1. *Septuaginta-Studien*, Göttingen 1892.
2. *Sacrorum Bibliorum Fragmenta copto-sahidica*, vol. I. Romæ, 1885.

tion avec beaucoup de soin et met dans la première catégorie, parmi les onciaux, les manuscrits Sarravianus, Coislinianus, Basiliano-Vaticanus et la version éthiopienne. Il ne peut plus être douteux que ce texte ne représente l'ancienne et primitive traduction grecque, quoique plus ou moins altérée pour être rapprochée de l'hébreu. Il est très facile de le posséder depuis que les syndics des presses de l'Université de Cambridge ont fait imprimer séparément le manuscrit *Alexandrinus*[1]; on le trouve aussi dans l'édition de Lagarde[2]. D'après la majorité des critiques ce texte de Lagarde représente la recension de Lucien, nous le citons sous le sigle *Lag.*, pour ne pas préjuger cette difficile question.

Dans cette version primitive, Moore a essayé de distinguer trois recensions : celle de Lagarde dont nous venons de parler, qui va avec la polyglotte d'Alcala, une seconde (M)[3] représentée par les cursifs 54, 59, 75, 82 de Holmes et Parsons qui représenterait le texte de Théodoret, une troisième (O), l'édition Aldine d'après les cursifs 120 et 121. Il est certain en effet que Moore a relevé des variantes très intéressantes, qui ne se trouvent ni dans A ni dans Lagarde, et nous ne nions pas l'existence du groupe M; cependant nous ne voyons pas que Théodoret l'ait suivi de préférence à A ou à *Lag.*; Théodoret ne contient ce semble qu'une seule leçon caractéristique en dehors de A et de *Lag.*; il s'accorde avec le groupe M sur Jonathan, fils de Manassé, fils de Gersom, fils de Moïse, leçon composite sur laquelle on ne peut faire grand fond. La question a son importance, car Théodoret a dû suivre la recension de Lucien; s'il était avec M plutôt qu'avec *Lag.*, *Lag.* ne représenterait donc pas la recension de Lucien.

1. *The book of Judges in greek according to the text of codex Alexandrinus*, Cambridge, 1897.
2. *Librorum veteris testamenti pars prior*, Gottingae, 1883.
3. Ce texte est dénommé Lp. dans l'édition hébraïque de la bible polychrome, à cause d'un manuscrit inédit de Leipzig qui fait partie du même groupe.

La seconde version est représentée par B, le *codex Musei britannici Add.* 2002 (*g* dans *Lag*, G. dans *Moore*) et de nombreux cursifs (N dans *Moore*), avec la version sahidique. Il faut cependant noter que l'accord de cette version n'est pas aussi étroit que celui de B et de G, comme on peut s'en convaincre par la collation de Lagarde; elle rejoint assez souvent l'autre colonne, en particulier pour les noms propres, sans souci de s'ajuster à l'hébreu : ιωαβ (ι 16), αρεχ (ι 31), ροωβ (ι 31) Βαιθαιμεθ (ι 33), ισραηλ (ι 33). Les premiers Pères égyptiens, Clément, Origène, Didyme, ayant suivi l'ancienne version, saint Cyrille se range au groupe de B. ; Moore est tenté d'en conclure que cette seconde traduction des Juges a été faite au ɪᴠ^e^ siècle, sans cependant rien affirmer. Il en résulterait que la version sahidique ne date que du ᴠ^e^ siècle, ce qui ne serait peut-être pas une date trop tardive pour le livre des Juges.

Nous ne saurions d'ailleurs considérer les deux types comme deux traductions totales. Entre A et B il y a constamment cette différence que B est une tentative de se rapprocher du texte massorétique sans cependant sacrifier toujours certaines leçons anciennes et meilleures. C'est donc un remaniement considérable, mais sur fond ancien. Si la version représentée par B avait été faite à nouveau sur le texte hébreu à une époque postérieure à Origène, elle serait encore plus différente de A, car il est impossible de supposer qu'il existât alors un autre texte hébreu que le texte massorétique, et on se serait gardé de corriger aussi complètement d'après les LXX un texte plus fidèle à l'hébreu. Le mouvement portait plutôt, dans le monde grec, à se rapprocher du texte massorétique. D'un autre côté, il ne peut être question ici d'une simple recension à la manière de celle de Lucien; on dirait des anciens LXX envahis par Aquila dans des proportions étranges. Grabe avait pensé à la recension d'Hésychius... il faut en tous cas maintenir l'origine égyptienne.

On a cette recension dans l'édition romaine et dans celles de Tischendorf et de Swete.

Dans cette situation, le terme de LXX convient beaucoup mieux au type A, M, O, *Lag.*, si l'on entend par là la version grecque primitive. C'est là surtout qu'on trouvera les restes d'une recension hébraïque différente de celle du texte massorétique, plus ancienne et meilleure dans l'ensemble, si l'on ne tient pas compte de ce qui est le fait du traducteur. Cependant B pourra aussi avoir conservé de bonnes leçons qui ne se retrouveraient pas ailleurs dans le monde grec et qui témoignent, elles aussi, de l'ancien état de l'hébreu. Pour le choix des variantes on devra toujours envisager la situation sous toutes ces faces.

Les autres versions faites directement d'après l'hébreu n'offrent rien de spécial dans le livre des Juges. La Vulgate témoigne du soin que prenait saint Jérôme d'être toujours intelligible; c'est sans doute dans ce but qu'il a rendu plus rondement qu'ailleurs certains passages embrouillés par suite du mauvais état du texte ou qu'il a atténué des traces de suture entre divers documents, par exemple xx 9.10; xxi 9. Cette largeur dans l'œuvre de saint Jérôme empêche d'utiliser la Vulgate pour la critique textuelle; d'ailleurs on sait qu'il avait sous les yeux notre texte hébreu actuel à très peu de chose près. Plus rarement que dans la Genèse on voit pénétrer les idées midrachiques de ses maîtres d'hébreu, par exemple החרס (viii 13) traduit « soleil » avec le Targum, tandis que dans l'Onomasticon il sait que c'est un nom propre; aussi *hoc est in Silo*, (xx, 18) glose du traducteur. Une lacune du TM (xvi 14) est voilée : *quod cum fecisset Dalila...* Les contre-sens proprement dits sont rares; l'auteur a tiré un merveilleux parti de son texte dans l'ensemble, et, là où il est visiblement corrompu, il l'a encore arrangé convenablement (vii 3: cf. xii 4; xx 42 s. etc.). On peut voir dans le P. de Hummelauer (p. 20 ss.) des échantillons beaucoup plus nombreux des libertés prises par saint Jérôme dans sa traduction.

III. — CRITIQUE LITTÉRAIRE.

Dom Calmet a écrit : « L'Auteur de ce livre ne nous est pas bien connu. Les uns l'attribuent aux Juges eux-mêmes, on veut qu'ils aient écrit chacun l'histoire de ce qui est arrivé sous leur gouvernement, d'autres en font auteurs Phinéès ou Samuel, ou Ezéchias, ou Esdras ; mais il nous paraît incontestable que c'est l'ouvrage d'un seul Auteur qui vivait après le temps des Juges. Une preuve sensible de ce sentiment, c'est qu'au chapitre second dans le verset dixième, et dans les suivants, l'historien fait un précis de tout le livre et en donne une idée générale[1]... » Calmet reconnaît ici que la tradition est complètement muette sur le nom de l'auteur et qu'elle flotte de Phinéès à Esdras. Il croit à l'unité pour une raison insuffisante, car outre que l'idée générale ne commencerait qu'au chapitre II 10, et ainsi ne comprendrait pas ce qui précède, la question est de savoir si cette idée générale est le cadre dans lequel ont été mises d'anciennes histoires ou le principe moteur qui a décidé un auteur à les écrire.

M. Vigouroux[2] reconnaît que l'Introduction (I-III 7) « renferme deux parties qui sont parallèles entre elles ». De plus, le double appendice XVII-XXI ne fait pas partie du tout homogène qui constitue le reste du livre. Néanmoins, et, sauf sans doute ce double appendice, il conclut à l'unité contre « les rationalistes ». « L'unité du livre des Juges, qui se manifeste si bien dans le plan adopté par l'auteur, est la preuve qu'il est l'œuvre d'un seul écrivain. » L'ouvrage a été écrit avant la prise de Jérusalem par David, et la tradition talmudique qui attribue à Samuel le livre des Juges s'accorde bien avec les faits et ne manque pas de vraisemblance.

Mgr Kaulen[3] distingue nettement le thème moral et les histoires. Celles-ci constituent un matériel antérieur à la rédaction.

1. Préface, p. VI, éd. de 1720.
2. *Manuel biblique*, 10e éd. 1899, t. II, p. 54 ss.
3. *Einleitung*, 2e éd., p. 180 ss.

Elles ne sont même pas du même auteur et se distinguent par des particularités linguistiques[1]. Il semble donc qu'ici le très conservateur Kaulen doive être rangé parmi les « rationalistes » dont parle M. Vigouroux. D'ailleurs Kaulen croit que le livre a été rédigé dans les premiers temps du règne de Saül et il accueille volontiers la tradition talmudique qui nomme Samuel.

Le P. de Hummelauer est encore de ces « rationalistes » qui nient l'unité du livre des Juges. D'après lui[2] l'auteur a emprunté les vies des grands juges à autant de documents contemporains ou presque contemporains qu'il a transcrits dans son œuvre sans en changer la substance. C'est une opinion constante et commune, *apud omnes constat*, que l'auteur des Juges s'est servi de documents plus anciens. Cet auteur est probablement Samuel, le livre est certainement de son temps. Le grand argument relatif au temps est pour Hummelauer comme pour Vigouroux la situation marquée par I 21 : *habitavitque Jebusaeus cum filiis Benjamin in Jerusalem, usque in praesentem diem*. Mais il est clair que Vigouroux est ici seul logique, car si ce verset est emprunté par le Rédacteur à un document plus ancien, il a pu être transcrit tel quel et ne prouve donc rien pour le temps du Rédacteur. Or il est certain que ce verset fait partie d'un document antérieur, il se retrouve Jos. XV 63. Et il en peut être de même du nom ancien de Sidoniens donné aux Phéniciens par une des sources du livre (III 3) reproduite par le Rédacteur (IX 6 et 12.

Ubaldi[3] expose d'abord l'état incertain de la question : *Alii enim Esdram, alii Ezechiam, alii Samuelem eius auctorem fuisse opinantur, alii demum non uni sed pluribus auctoribus eum tribuunt, existimantes singulos iudices aliqua scripsisse, quæ postea*

1. « Die einzelnen Erzählungen, welche das Material geliefert habenrühren selbstverständlich von verschiedenen Aufzeichnern her, und beweisen diess durch sprachliche Verschiedenheiten. » p. 182.
2. *Comm.*, p. 27.
3. *Introductio* I, p. 396.

in unum volumen conflata fuerint. L'opinion la plus vraisemblable est celle qui attribue le livre à Samuel ; mais il est invraisemblable qu'on puisse le conclure d'un pareil raisonnement : *Ex tribus autem superioribus sententiis verosimilior videtur tertia, quæ librum Samueli adscribit : hic enim et postremus fuit inter Iudices, et prophetico spiritu afflatus, et inter Agiographos computatus.* Si ces raisons sont faibles, elles sont confirmées par l'autorité des Juifs Rabbi Kimchi, Abarbanel *et plerique Rabbinorum*, et « des Pères de l'Église [1] ».

De cet examen rapide des opinions exprimées par les principaux auteurs catholiques en France, en Allemagne, en Italie, il résulte clairement que le nom de l'auteur des Juges n'est pas fixé par la tradition. De plus l'unité absolue n'est plus admise par personne. Il y a même une tendance prononcée à distinguer le Rédacteur des auteurs des vies des juges qu'on croit nombreux. On a été amené à ce dernier résultat soit par des raisons critiques, soit par l'avantage qu'il y a, quant à la crédibilité historique, à posséder des sources très voisines des événements. Il résulte encore que si l'on tient pour l'unité absolue, on peut arguer de certains détails de critique interne pour fixer la date de la composition du livre, mais que cet argument n'a plus la même valeur si les documents et le Rédacteur sont distincts. Quant à nommer cet auteur-rédacteur Samuel à cause de la tradition, le fondement n'est pas solide, car le fondement de la tradition n'est pas tant juif que pharisaïque et il suffit de lire le fameux passage du *Bâba Bathrâ* pour constater qu'il ne s'agit pas ici d'une tradition, mais d'une combinaison incohérente comme le Talmud en contient tant, élucubration de cerveaux obsédés qu'on a trop longtemps prise pour un renseignement sérieux [2].

Parmi les protestants on a passé de même de l'hypothèse de l'unité littéraire absolue à l'étude des sources. On peut voir dans

1. Peut-on en citer un seul avant S. Isidore († 636) qui appartient à peine au temps des Pères?

2. Encore Neteler!

de Hummelauer les opinions d'Ewald, de Bertheau, de Reuss. Nous mentionnerons seulement les études plus récentes.

Dans toutes les écoles l'unité absolue est abandonnée. Kœnig[1] est très réservé selon sa méthode ordinaire. La question présente est de savoir si les sources des Juges correspondent à celles du Pentateuque. C'est ce qui ne paraît pas clairement. On conclurait avec assez de vraisemblance à l'existence d'une rédaction deutéronomiste, mais les mots allégués ne sont pas suffisamment caractéristiques, ils se retrouvent dans d'autres parties récentes de l'Écriture. Mêmes réserves pour un document iahviste-élohiste. La première introduction (I-II 5) est une vue d'ensemble composée d'après d'anciennes sources. D'ailleurs le livre renferme des parties extrêmement anciennes, comme le chant de Débora, contemporain des faits, et d'autres morceaux; il n'a pas été terminé avant le huitième siècle avant J.-C.

Kittel[2] distingue plusieurs parties. La première introduction (I-II 5) est rédigée par le dernier rédacteur d'après le Iahviste. Le corps du livre est une histoire des Héros, comprenant les grands juges, rédigée dans l'esprit du Deutéronome par un premier rédacteur qui les a unis aux petits juges, conservés sur un tableau particulier. Les appendices sont nécessairement à part, retouchés par un auteur sacerdotal qui a mis en œuvre le ch. XX. Le tout a eu un dernier rédacteur. Dans l'histoire des Héros quelques parties représentent des traditions spéciales.

Lorsqu'on crut avoir reconnu que quelques-uns des documents historiques du Pentateuque, la source iahviste et la source élohiste, se continuaient dans le livre de Josué, il était naturel de se demander si elles ne formaient pas encore le fond du livre des Juges. Budde est le premier qui ait essayé cette analyse, il est aussi celui qui va le plus loin dans la voie de la dissection. Tous les grands juges (sauf Othoniel et Samson, lui paraissent

1. *Einleitung*, 1893, p. 250 s.
2. Dans la traduction allemande publiée par Kautzsch, 1896, p. XIII de la seconde partie.

écrits en partie double par J et E, rédigés en une seule histoire (JE) par un rédacteur (R^{JE}).

De plus, Samson appartient à J quoique fortement retouché dans le ch. xiii; J est encore au fond de la première introduction i-ii 5, tandis que E est au fond de la seconde. Les mêmes J et E étroitement entrelacés forment aussi la trame des deux appendices. D'ailleurs Budde se défend de faire de J et d'E deux personnes; ce sont plutôt deux écoles. A l'école de E, dans un passage secondaire (surtout x 6-18), appartenait déjà l'intention de tirer de cette histoire une morale religieuse. C'est sur quoi a insisté un rédacteur très fortement influencé par le Deutéronome (R^{D}). C'est à lui qu'appartient, avec un fond élohiste, la dernière introduction (ii 6-iii 6) avec le cadre des grands juges et Othoniel. Il aurait cependant retranché de son livre la première introduction (i-ii 5), l'histoire d'Abimélek, remplacée par une réflexion générale (viii 33-35), la mort de Samson (xvi) et le noyau des deux appendices actuels (xvii-xxi). Nous avons déjà les deux stades correspondants à la formation du Pentateuque, le stade JE et le stade Deutéronome. Celui du Code sacerdotal n'est pas absent. C'est le rédacteur inspiré de son esprit (R^{P}) qui a ajouté les petits juges, replacé tout ce que R^{D} avait enlevé et refondu les deux appendices; sa main se retrouverait encore çà et là, car il est comme le rédacteur définitif. On n'a plus ajouté que l'histoire de Samgar (iii 31), un midrach au ch. xx et xxi et quelques gloses.

Ce système élaboré avec soin a été exposé par Budde dans un livre de pure critique, *Die Bücher Richter und Samuel* (1890), et appliqué avec la dernière rigueur dans le commentaire des Juges (1897). Entre les deux a paru (1895) le commentaire de Moore, et, depuis, sa traduction anglaise (1898) et l'édition du texte hébreu (1900) dans la Bible polychrome. Moore adopte en substance les conclusions de Budde, avec plus de résolution dans son dernier ouvrage; cependant il pousse moins loin la dissection, par exemple dans l'histoire d'Éhoud, dans celle de Débora, dans

celle de Jephté, dans le dernier appendice. Ce sont aussi les conclusions de Cornill [1]. Nous devons maintenant dire ce qui nous paraît certain ou probable.

Le livre des Juges dont nous essayons ici d'étudier la composition est le livre canonique de ce nom tel qu'il a été rédigé par un auteur-rédacteur, responsable et inspiré. Nous avons dès le début mis à part l'examen de la critique textuelle qui détache ou du moins note spécialement ce qu'on peut considérer comme de véritables gloses ajoutées à l'ouvrage terminé et qui par conséquent ne peuvent servir à juger de sa composition. Dès lors que nous reconnaissons un auteur-rédacteur inspiré, rien n'empêche de rechercher ses sources et d'admettre avec le P. de Hummelauer qu'il les a reproduites sans y faire de changements substantiels.

Le fait qui a frappé tous les anciens est l'existence d'un cadre qui commence II 6 et finit XVI 31. C'est « l'idée générale » de Calmet. On annonce d'abord le but de tout le livre (II 6-III 6) : les Israélites sont demeurés mêlés aux anciennes populations pour être éprouvés; ils succombent à l'épreuve et adorent leurs divinités. Pour les punir Dieu les livre à leurs ennemis, ils crient vers Dieu qui leur envoie un sauveur ou *juge*; puis ils retombent après la mort du juge dans leurs premiers égarements. C'est le fameux *pragmatisme* à quatre termes : péché, châtiment, pénitence, délivrance. Or ce thème si clairement défini est appliqué à chacun des grands juges. Les termes sont légèrement différents, l'idée est exactement la même, III 7 s. 12-14; IV 1-3; VI 1; X 6-8; XIII 1. Cela constitue évidemment une unité. C'est donc un même auteur qui a mis en œuvre les histoires d'Othoniel, d'Ehoud, de Débora, de Gédéon, de Jephté, de Samson. Ce qui complète le caractère du cadre, c'est que chacun de ces juges est considéré comme ayant exercé son action en faveur de tout Israël (III 10. 15; IV 4; VIII 34; XII 7; XV 28; cf. XVI 31) et que chaque fois on mentionne

1. *Einleitung*, 2e éd., p. 91.

et le temps que dura l'oppression et le temps de la judicature (III 8.11 ; III 14.30 ; IV 3 ; V 31 ; VI 1 ; VIII 28 ; X 8 ; XII 7 ; XIII 1 ; XV 20). Cette unité dûment constatée, elle est si bien caractérisée qu'elle se distingue comme toute unité de ce qui précède et de ce qui suit. L'auteur qui débute par le souvenir de la mort de Josué et qui se propose un but si marqué, l'histoire des sauveurs d'Israël avec ces modalités précises, n'a écrit ni la première introduction où l'on fait un tableau général de ce qui s'est passé soit au temps de Josué, soit après lui (I-II 5), ni les appendices (XVII-XXI) où il n'est nullement question de juges. Ces deux morceaux sont donc provisoirement exclus de notre étude et réservés.

Mais de ce que le corps du livre (II 6-XVI 31) forme une unité et porte partout la trace d'une même pensée, il ne s'ensuit pas que l'unité soit rigoureuse. On peut penser avec Kaulen et de Hummelauer qu'il s'agit ici d'un rédacteur qui a utilisé des matériaux préexistants. En d'autres termes l'unité serait constituée par un cadre. Naturellement la preuve n'en peut être faite qu'en montrant entre le cadre et les histoires un certain manque d'harmonie primordiale, mais cela n'a rien de choquant. Le rédacteur a très bien pu introduire un nouveau point de vue qui n'était pas celui des auteurs primitifs, insister sur la leçon d'ensemble qui résultait pour tout Israël des faits particuliers qu'il avait sous les yeux. Le cadre envisage les juges comme les sauveurs de tout Israël, tandis que chaque juge n'a en réalité sauvé qu'une partie d'Israël, comme le prouve clairement chaque histoire. Il est aussi évident que l'usurpation d'Abimélek ne rentre pas dans le cadre du vrai juge et que son histoire n'est là que pour faire suite à celle de Gédéon : l'histoire de Gédéon suivie de celle d'Abimélek est donc antérieure au cadre. On peut aussi procéder ici par une sorte de contre-épreuve. Les cadres de chaque histoire forment un schéma très régulier comme nous l'avons vu ; de plus ce schéma n'est que l'application d'une grande idée générale (II 6-III 6) : tout cela constitue un style. Or ce style se trouve exactement concrétisé dans le juge Othoniel. Le juge Othoniel n'est pour ainsi dire que

le cadre avec des noms propres. Cette histoire est donc bien de l'auteur du cadre. Mais alors les autres ne sont pas de lui, car si nous avons ici un échantillon de sa manière d'écrire l'histoire, nous voyons clairement qu'il n'est pas l'auteur de celle de Samson. Nous sommes donc amené à cette conclusion que l'unité est constituée artificiellement au moyen d'un cadre, en d'autres termes que le Rédacteur a employé et transcrit des documents préexistants pour l'histoire des grands juges, sauf Othoniel, et comme son cadre est très caractérisé, ces documents ont dû être reproduits dans l'état qu'ils avaient antérieurement. Nous nommons provisoirement l'auteur du cadre et d'Othoniel Rédacteur deutéronomiste, R^D; les preuves de son affinité étroite avec le Deutéronome appartiennent au commentaire.

Ce point établi avec Budde et Moore et en substance avec Kaulen et de Hummelauer, nous pouvons aborder les autres questions posées. Les petits juges ne peuvent être considérés comme des histoires antérieures au cadre, puisqu'ils sont pour ainsi dire tout en cadre; mais ce cadre est-il de la main de R^D, ou serait-il postérieur comme le veulent Moore et Budde? Budde argue qu'il n'est ici question ni de péché ni de châtiment, qu'il n'y a pas de mention du temps de l'oppression, en un mot que les formules ne sont pas celles de R^D. Pour ce qui est des petits juges, si la tradition orale ou écrite ne disait rien des oppresseurs, R^D ne pouvait leur appliquer ses formules ordinaires, ni parler du temps de l'oppression. Il eût fallu qu'il leur créât des histoires, ce qu'il n'a pas voulu faire, se contentant de ranger parmi les juges des hommes demeurés célèbres par le rôle qu'ils avaient joué dans Israël et dont les tombeaux étaient vénérés. La vraie question est de savoir s'ils font partie de la chronologie du Rédacteur deutéronomiste. Nous pensons que oui et par conséquent nous les attribuons à cet auteur. La question de chronologie doit d'ailleurs être traitée à part. Quant à Samgar, il figure aussi dans un certain nombre de mss. des LXX après XVI 31. La rédaction même du petit morceau se présente comme une addition; nous ne pou-

vons rien dire de précis, mais rien n'empêche qu'il appartienne lui aussi à R^D (cf. sur III 31); en définitive il ne s'agit que d'un verset. Si les cinq petits juges sont de R^D, il est encore plus probable qu'il n'a pas dû retrancher Abimélek, comme le veut Budde. En effet, il faudrait avoir des arguments très forts pour affirmer que le morceau ne rentrait pas dans les idées de R^D, mais qu'il a été repris par R^r. Une critique aussi conjecturale risque bien d'être fantaisiste. Sans doute Abimélek n'est pas un sauveur, mais il pouvait faire partie d'un enseignement moral. On prétend que VIII 33-35 ont pour but, dans la pensée de R^D, de remplacer l'épisode d'Abimélek. Il serait plus simple de dire que ce passage a pour but d'expliquer à quel titre figurait ici cette étrange histoire; c'était encore un péché mis à la charge des Israélites et qui avait apporté avec lui son châtiment. On dit qu'on ne voit dans cet épisode aucun indice de R^D; la date (IX 22) peut très bien être de lui. Avec la petite introduction (VIII 33-35) cela suffit assurément; il n'y a pas plus de R^D à proportion dans la longue histoire de Gédéon.

Faut-il attribuer à R^D toute la seconde introduction (II 6-III 6)? Il semble que non, car le début est emprunté à la fin de l'histoire de Josué. De plus, tandis que la première partie esquisse toute la pragmatique de l'époque entière, au ch. II 20 nous revenons à l'époque de Josué, et il s'agit des raisons pour lesquelles Dieu n'a pas chassé complètement les anciens habitants et ne continuera pas de les chasser. Pour le détail il faut voir le commentaire de cette partie. Ce qui se soude à l'histoire de Josué aurait assez le cachet de l'histoire élohiste de Josué. Le même mélange se retrouve dans la petite instruction morale qui fait comme une introduction à la seconde partie du livre, X 6-16.

La part de R^D est donc en définitive une introduction (II 6-III 6), probablement d'après E, l'histoire d'Othoniel, les cadres de l'histoire des grands juges, péché, pénitence, châtiment, délivrance avec date de l'oppression et de la judicature, y compris l'annonce d'Abimélek comme appendice de Gédéon, les petits juges et l'introduction de la deuxième partie, encore d'après E.

Il ne reste plus pour cette partie centrale (II 6-XVI 31) qu'à nous demander si les histoires des grands juges sont un même ouvrage, — c'est la solution de Kittel sauf les détails, — ou s'ils sont autant d'ouvrages distincts, — comme semblent penser Kaulen et de Hummelauer, — ou enfin s'ils forment deux histoires rigoureusement parallèles et enlacées par un rédacteur, l'histoire iahviste et l'histoire élohiste unies par un premier rédacteur R^{JE}. Dans cette dernière hypothèse on obtiendrait encore moins d'auteurs primitifs que si chaque juge avait écrit son histoire, opinion soutenue par de nombreux catholiques (cf. Hum., p. 27). Il n'y a aucun inconvénient à admettre que deux auteurs aient raconté les mêmes histoires, depuis fondues par un autre auteur dans un seul récit.

Voici ce qui nous paraît non point certain, mais le plus probable.

L'histoire d'Ehoud est parfaitement une (avec Cornill et Moore contre Budde), et très caractéristique. Celle qui lui ressemble le plus est celle de Samson, qui ne présente aucune trace de deux récits parallèles (même Budde). Il est vrai que dans l'histoire de Samson tel trait était peut-être déjà ou rédigé ou stéréotypé dans la mémoire populaire avant d'être écrit comme partie d'une histoire religieuse, mais ce fait serait bien différent de celui de deux relations différentes sur le même sujet. Ces deux épisodes attribuent à Iahvé la même gloire que les autres, cependant on ne voit son intervention que dans des actions de force; le héros est l'instrument de la divinité, mais il n'est pas instruit par elle, transformé par elle en agent conscient d'un rôle religieux. Le récit est populaire avec une teinte d'humour satirique qui paraît dans la mort d'Églon et dans maint trait de la lutte de Samson contre les Philistins. Il est donc très vraisemblable que ces deux récits du moins sont sortis de la même plume. Nous pouvons provisoirement désigner l'auteur par J.

Tout autre est le type de Débora la prophétesse. Pour cette histoire, quoique le texte ait plus souffert, nous avons reconnu

l'unité dans une étude spéciale[1]. Tout se passe par le conseil de Dieu, c'est le type de l'histoire prophétique que nous désignons par E.

Il reste Gédéon et Jephté. Dans l'histoire de Gédéon nous trouvons un double fil, à deux moments de l'histoire. Cest d'abord un double autel, une fois à la suite d'une vision, comme commémoraison de la visite de l'ange de Iahvé (vi 11-24), une fois en lieu et place de l'autel de Baal (vi 25-32). Ensuite la victoire des Éphraïmites sur les chefs Oreb et Zeëb (vii 24 s.) semble parallèle à la poursuite de Gédéon contre Zebaḥ et Ṣalmana (viii 4-21). Le commentaire est nécessaire pour établir mieux ces points, nous ne pouvons que les indiquer ici. Il nous paraît donc assez certain que l'histoire de Gédéon a été racontée par deux auteurs. D'après l'un, c'est le héros qui reçoit comme le père de Samson la visite de l'ange; d'après l'autre, c'est le fidèle serviteur de Iahvé qui renverse l'autel de Baal. L'un des auteurs paraît être J, l'autre E, tels que nous venons de les caractériser; peut-être faut-il admettre encore une tradition qui ne serait représentée que par un seul morceau.

Dans Jephté la dualité est moins accusée, le partage plus difficile à fixer; il est certain en tout cas qu'il est fait une longue allusion à l'histoire élohiste des Nombres au temps de Moïse (Jud. xi 12-28), ce qui serait de E, tandis que le héros (xi 1) appartient peut-être à J. Nous avons par conséquent, soit dans les histoires d'une seule venue, soit dans celles qui semblent à double fil, des raisons de supposer deux écrivains, mais pas plus, car il n'y a que deux types ou deux manières d'écrire d'une façon suivie.

J est-il le Iahviste du Pentateuque, E est-il l'Élohiste? Nous ne pouvons ni ne voulons résoudre ainsi indirectement la question du Pentateuque. Le caractère qui nous paraît le plus saillant dans notre J des Juges, c'est celui des guerres de Iahvé. On peut

1. *RB*, 1900, p. 200 ss.

remarquer d'ailleurs quelques-unes des expressions considérées communément comme caractéristiques du Iahviste du Pentateuque, מצא חן (vi 17) כי על כן (vi 22) les Ismaélites au lieu des Madianites (viii 24) מה זאת עשית (xv 11)[1]. En revanche on peut noter l'absence dans le Pentateuque de ישר בעיני פ״ en parlant d'une femme (Jud. xiv 3. 7). De sorte qu'il faut du moins se tenir dans une certaine réserve et prononcer tout au plus le nom d'école iahviste, sans prétendre à l'identité d'auteur avec les morceaux iahvistes du Pentateuque.

Quant à la suite de morceaux que nous avons d'avance dénommée E, il nous semble beaucoup plus clair qu'elle se rattache en effet à l'histoire élohiste du Pentateuque, telle que nous la concevons. L'importance du prophétisme, l'enseignement divin donné la nuit, et sous forme de songes avec l'explication, les détails religieux avec notices archéologiques comme le Baal-Berith, la fête de la fille de Jephté, le rappel des anciens rapports avec le pays d'outre-Jourdain, la lutte contre les Baals issus de l'influence cananéenne, tels sont les principaux traits de cette histoire, indiquée dès l'introduction comme une lutte contre les Baals et les Astartés. Tout cela rappelle assez bien l'histoire élohiste du Pentateuque. Les expressions analogues à celles relevées par Holzinger pour l'Élohiste[2] sont relativement nombreuses : על אדות (vi 7), Elohim trois fois dans l'histoire de la toison (vi 36-40), השכים בבקר très caractéristique de E selon nous (vi 28, cf. vi 38, ix 33); מחנה très souvent, חמשים (vii 11), le songe et l'interprétation (vii 9-15) והנה...חלום חלמתי (cf. Gen. xxxvii 6), סביבות (vii 18), infinitif absolu pour continuer le sens (vii 19), תחתיו (vii 21 ; cf. Ex. x 23), בעלי... les citoyens de ... (ix 2), חטא contre un homme (xi 27 *Budde*).

Il semble d'ailleurs que cette histoire se présente avec un caractère suivi. Israël est d'abord jugé par une prophétesse,

1. וינמשו (xv 9) relevé par Budde se rattacherait plutôt aux parties dites iahvistes de Samuel (II Sam. V 18-22).

2. *Einleitung in den Hexateuch*, p. 181.

Gédéon inaugure presque la royauté, première tentative compromise par l'usurpation d'Abimélek, Jephté exige le pouvoir souverain. Commencée à la mort de Josué et marchant vers le début de Samuel, c'est déjà une histoire générale, non plus une suite d'épisodes, qui représente la lutte religieuse commencée par des chefs, mais sans un succès décisif. Encore ici cependant nous ne concluons pas à l'unité d'auteur avec un des documents du Pentateuque, mais la parenté intellectuelle est incontestable.

Il nous reste maintenant à parler de la première introduction (I-II 5) et des deux appendices (XVII-XXI). Que la première introduction présente le phénomène encore plus accusé d'une rédaction d'après des sources, cela est d'autant plus évident qu'elle renferme quelques passages qui se retrouvent dans le livre de Josué : Jud. I 10-15. 20 = Jos. XV 13-19 ; Jud. I 21 = Jos. XV 63 ; Jud. I 29 = Jos. XVI 10 ; Jud. I 27 s. = Jos. XVII 11-13. On ne peut pas dire que c'est le livre de Josué qui a emprunté au livre des Juges parce que le texte de Josué est souvent plus primitif, d'autre part Juges a quelquefois peut-être un aspect plus ancien ; il est donc vraisemblable que tous deux ont puisé à une source commune. Mais quelle est la source, quel est le rédacteur? La plupart des critiques assignent comme source J, et voient dans cet important morceau une histoire de la conquête qui serait la contre-partie de celle de E. Le rédacteur serait double : R^{JE} d'abord, puis R^{D}. Nous sommes obligé de renvoyer pour le détail de cette difficile question au commentaire. Nous dirons seulement ici que nous ne pouvons voir là une histoire de la conquête, mais plutôt, dans la pensée de l'auteur, un exposé de ce que les Israélites n'ont pas fait en montrant cependant ce qu'ils auraient pu faire. Il nous paraît peu probable que le Rédacteur deutéronomiste ait retranché cette introduction, s'il l'avait eue sous les yeux, et nous pensons qu'elle a été composée telle qu'elle est pour servir de première préface à l'ouvrage. Celui qui l'a écrite a pensé qu'il fallait remonter à la cause du mal, décrit dans la seconde introduction. D'où venoit le danger? Des

alliances! Les Israélites avaient fait la faute d'en contracter avec les Cananéens demeurés au milieu d'eux, d'où les reproches mérités de l'ange (ii 1-5). D'ailleurs, pour dresser ce tableau, l'auteur-rédacteur a eu recours à de très anciennes notices, dont une au moins antérieure à la prise de Jérusalem par David (i 21), et qui semblent en général du même temps, puisque l'assujettissement des Cananéens est attribué à des forces isolées plutôt qu'au pouvoir royal (i 35 la maison de Joseph).

Les appendices ont en commun qu'ils constituent un tableau de ce qui s'est passé avant l'institution de la royauté. La première histoire, celle de Mika et des Danites (xvii et xviii), ne présente selon nous aucune trace sérieuse du mélange de deux documents anciens ou de la transformation d'un document ancien par un rédacteur; quelques retouches, peut-être de simples gloses, n'entrent pas en ligne de compte. On peut dire la même chose de la première partie de l'histoire de Gibea (xix). La question des chapitres xx et xxi est au contraire des plus difficiles. Budde et Moore y voient du *midrach*, et sans doute il a pénétré dans le texte massorétique en forme d'adaptation à la législation religieuse postérieure, mais ce qui est le plus caractéristique dans ce sens (xx 27^{b}-28^{a}) ne peut être qu'une glose (*Moore*, *Budde*, *Poels*). A part cet élément, la situation littéraire des ch. xx et xxi nous paraît répondre assez bien à celle des ch. i-ii 5, la transformation d'un ancien document par une rédaction très active. Il y a là deux préparations de la guerre (xx 3-8 et xx 11-17), deux combats (xx 29-34 et xx 38-40), deux solutions de toute la campagne (xxi 1-14 et xxi 15-23). Cependant nous ne concluons pas à deux documents primitifs, car il nous semble qu'une des séries a plutôt l'aspect d'une série de compléments. Or ces compléments, par Béthel, les sacrifices qu'on y fait, les larmes qu'on y verse, le rôle très vague attribué à Juda (xx 18. 26), rappellent précisément les compléments de la première introduction par rapport à ses sources, i 1-2; ii 1-5 (lxx pour Béthel). Il semble donc que le même auteur

qui a écrit la première introduction d'après des documents très anciens a voulu donner aussi au livre des Juges une sorte de conclusion qui préparait mieux encore les débuts de la royauté. Quelle a été sa source pour les appendices? Tout le monde convient qu'elle doit être fort ancienne, et nous pourrions nous en tenir là. Il semble cependant assez naturel de la rattacher soit à J, soit à E. Moore et Budde disent naturellement à J et à E. De J nous n'avons vu aucune trace. Nous conclurions plutôt à E, qui nous paraît surtout indiqué pour l'histoire des Danites : l'histoire des *teraphim* avec la poursuite rappelle Gen. xxxi (E); רגל explorer, האלהים (xviii 10, en coupant comme il convient, כי נתן האלהים), la richesse du détail archéologique, soit en ce qui concerne le sanctuaire de Mika, soit quant à la situation de Laïs, colonie des Sidoniens (xviii 7, cf. iii 3). L'histoire de Gibea est moins caractéristique; on peut relever השכים בבקר (xix 8), ... בעלי (xx 5 comme ix 2), etc.

Si notre analyse est exacte, au moins dans les grandes lignes, nous pouvons suivre la composition du livre des Juges dans l'ordre du temps.

Au début, deux groupes d'histoires, l'une racontant les épisodes des guerres de Iahvé, d'un style plus populaire (J), l'autre traçant d'une manière suivie l'histoire religieuse de Josué à Samuel (E). Dans E les Cananéens étaient demeurés pour qu'Israël se formât peu à peu aux grandes guerres du temps de David, mais aussi afin d'éprouver la fidélité d'Israël. Les deux points de vue ne s'excluent pas et ont été réunis (iii 1-6). Pour avoir une idée plus complète de cette période, il suffisait de souder ces deux suites de récits. Il est probable pour Jephté, plus visible pour Gédéon, que ces deux héros faisaient partie de deux séries : nous avons ainsi l'histoire des cinq grands juges, Éhoud, Débora avec Baraq, Gédéon, Jephté, Samson.

Le mélange suppose nécessairement un Rédacteur (R^{JE}). Il aurait pu être fait par celui qui a encadré les histoires, mais on ne reconnaît nulle part ses liaisons plus extérieures; partout le

mélange très intime, par exemple dans l'histoire de Jephté, indique, selon la métaphore de Budde, un autre ciment que le sien. Il y avait là un enseignement tout formé sur le secours donné par Dieu à son peuple, et cette morale était même expressément tirée par l'auteur élohiste qui avait déjà montré les Israélites entraînés au mal par leurs voisins, punis par la servitude, et sauvés lorsqu'ils demandaient du secours à Dieu. On pouvait seulement exprimer cette pensée plus fortement, et, en prenant pour base la solidarité de tout Israël, appliquer à toute la nation les leçons particulières qu'avaient reçues ses différentes tribus. L'ouvrage prenait dès lors un caractère plus universel, il couvrait même et tout le pays et toute la période, et il pouvait paraître opportun d'accentuer le caractère d'une histoire suivie et complète en ajoutant les noms d'autres héros demeurés célèbres dans leurs tribus, Othoniel pour Juda et les petits juges. Cet universalisme est l'œuvre du Rédacteur deutéronomiste (R^D). Il est parfaitement légitime, puisqu'il s'agit surtout ici d'établir les vrais rapports de Dieu avec son peuple, plutôt que d'isoler les faits dans leur réalité concrète.

Tel qu'il était, le livre des Juges formait une unité avec son enseignement propre. Mais lorsqu'on voulut le ranger à sa place dans la série des ouvrages qui contenaient l'histoire entière du peuple de Dieu depuis ses plus lointaines origines, il put paraître opportun de le faire précéder d'une préface qui donnerait un tableau général de la situation au moment où commençait le livre et qui insisterait sur le danger du commerce et des alliances avec les gens du pays. Ce fut probablement à cette même occasion qu'on termina le livre par les deux appendices demeurés parmi les anciens monuments de la littérature nationale et qui probablement n'avaient pas été employés par le rédacteur deutéronomiste parce qu'ils ne contenaient aucun héros sauveur. Le tableau de l'époque était ainsi plus complet et les esprits mieux préparés à l'utile royauté de David; c'est la dernière rédaction, celle de l'Auteur-Rédacteur inspiré de tout le

livre (R). Que s'il fallait indiquer des dates, nous ne verrions aucune raison de faire descendre la rédaction de l'Élohiste plus bas que le règne de David, et nous en disons autant du Iahviste, sans voir entre eux, pour ce qui regarde le livre des Juges, aucune raison décisive de priorité. L'Élohiste se rattacherait plutôt à l'école de Samuel, le Iahviste à la cour militaire de David.

Du rédacteur qui les a unis nous ne pouvons rien dire, ne pouvant même jamais affirmer que nous sommes sûrs de reconnaître ses sutures, précisément parce qu'elles sont très bien faites. La formule JE a son utilité très pratique pour dire qu'on ne saurait se prononcer entre J ou E comme base de la rédaction ; il est presque impossible de dire R^{JE}, c'est-à-dire ceci est propre au rédacteur des deux.

Le Rédacteur deutéronomiste est naturellement postérieur à la promulgation solennelle du Deutéronome en 621. Quelle que soit la date de sa composition, le Deutéronome n'a profondément influencé la littérature qu'après Josias.

Si la dernière rédaction répond vraiment au besoin de classer les Juges à leur rang dans la grande série des histoires et si elle se propose de combattre les alliances avec les gens du pays et de montrer les inconvénients de leur contact, elle pourrait être placée au temps d'Esdras. Nous pourrions presque dire que nous concilions ainsi les différentes opinions catholiques énumérées par dom Calmet et Ubaldi !

IV. — CRITIQUE HISTORIQUE.

Quoi qu'il puisse subsister des doutes sur plusieurs points de notre analyse littéraire, il demeure cependant acquis que le livre des Juges se compose de très anciens documents reproduits presque sans altérations par les rédacteurs. Nous considérons ces documents comme datant des premiers temps de la monarchie ; nous n'avons donc diminué en rien les garanties du témoignage

historique qu'ils rendent ; nous sommes aussi voisins des faits que ceux qui attribuent le livre à Samuel ; par le cantique de Débora nous touchons aux faits. D'ailleurs, tout le monde convient que nous avons là ce qu'il y a de plus précieux pour connaître l'histoire politique, sociale et religieuse des anciens Israélites.

Cependant l'étude littéraire elle-même n'est pas inutile pour nous fixer sur l'intention des écrivains et sur ce qu'ils entendent enseigner. On ne peut s'en rendre compte qu'en distinguant précisément les rédactions et les histoires. Il est clair, par exemple, que le rédacteur deutéronomiste poursuivait surtout un but religieux, nettement exposé. Il ne s'est fait nul scrupule, pour le rendre sensible à tout Israël, d'encadrer de termes généraux les épisodes particuliers de son histoire. Par chacune de ces leçons de choses, Dieu s'adressait à tout son peuple. Il n'y a pas dans ce procédé la moindre velléité de nous induire en erreur puisque l'ancien texte est ménagé et nous permet de nous rendre compte des faits. Mais il est dès lors assez obvie d'appliquer les mêmes principes aux petits juges. Nous sommes en présence de faits particuliers soudés de manière à constituer une histoire générale. Au premier coup d'œil on croirait que les juges ont été une succession non interrompue de magistrats préludant à la monarchie en régissant tout Israël. En regardant de près, on s'aperçoit qu'il n'en est rien, et que ce cadre a quelque chose d'artificiel pour mettre les faits dans une certaine perspective. C'est une manière d'écrire l'histoire qu'il faut interpréter selon ce qu'elle prétend être elle-même.

Il en est de même du dernier rédacteur. Vouloir placer tous les faits du 1er chapitre au temps de Josué parce que le livre débute par ces mots : *il arriva après la mort de Josué...* c'est oublier que les anciens ne disposaient pas de nos moyens typographiques. Ce début n'est qu'un titre équivalent à notre « Histoire de tel monarque », dans laquelle on pourra assurément reprendre les événements du règne précédent.

Toutefois nous pouvons constater — non pas par conjecture critique, mais par la comparaison entre des textes bibliques qui se trouvent dans deux endroits, — que les rédacteurs ne se croyaient nullement interdit de modifier leur texte pour l'accommoder à une nouvelle manière de présenter les faits. C'est dire qu'ils composaient assez librement sans attacher trop d'importance à ce que nous nommons la précision historique. Que ce soit Caleb ou Juda qui ait pris Hébron (cf. sur I 10), que ce soit Juda ou Benjamin qui ait échoué devant Jérusalem (cf. I 21), il importe fort peu aux rédacteurs : nous ne devons pas être plus minutieux qu'eux et surtout nous ne devons pas mettre notre conception de l'histoire et de l'histoire sacrée à la place de celle des auteurs inspirés.

C'est donc dans l'esprit de ces rédacteurs eux-mêmes que nous devons utiliser les anciens documents au point de vue strictement historique, ou plutôt c'est un point de vue auquel nous devons renoncer. Il n'y a aucune raison de révoquer en doute le caractère réel et objectif de l'histoire qui se dégage de ces récits, mais il faut toujours se rendre compte de la pensée de l'auteur. Si la vie de Samson se présente à nous en toute évidence comme revêtue par la verve populaire de détails pittoresques, nous devrons prendre ces morceaux tels qu'ils sont. Il ne nous est pas plus interdit d'user de la raison critique en matière d'histoire qu'en matière de morale.

Or, lorsqu'il s'agit de morale, nous serions cruellement trompés à suivre trop servilement le sens trop obvie de l'Écriture. C'est ce que saint Augustin a très bien marqué à propos du vœu de Jephté. Il montre fortement combien il serait facile de conclure que les sacrifices humains plaisent à Dieu, puisque le vœu de Jephté vient après la mention du don de l'Esprit (XI 29) et semble récompensé par la victoire (XI 32). Mais en somme l'Écriture ne se prononce pas, c'est à nous de voir : *Scriptum reliquisse legentibus judicandum... sed justitia et lege Dei consulta aestimandum pensandumque dimisit... ut noster intel-*

lectus in judicando exerceretur (*quaest.* ad h. l.)... Si nous pouvons exercer en pareil cas notre jugement moral d'après la justice et la loi de Dieu, bien entendu sous la suprême autorité de l'Église, il est beaucoup moins périlleux d'exercer notre sens critique, sous la même autorité, lorsqu'il s'agit du sens que l'auteur sacré attache aux termes et au caractère de son récit.

V. — CHRONOLOGIE.

C'est dans le même esprit qu'il faut aborder la chronologie; c'est la comparaison des divers textes qui nous suggère de ne pas prendre les choses trop à la lettre et de faire une part à l'interprétation.

La difficulté est bien connue. Dans I Reg. VI 1, nous lisons qu'il s'est écoulé 480 ans depuis l'Exode jusqu'au commencement de la construction du temple, la quatrième année du règne de Salomon. Or, si l'on additionne toutes les dates fournies par le livre des Juges, on a le tableau suivant :

Oppression de Kouchan (III 8).............	8
Othoniel (III 11)..........................	40
Oppression d'Églon (III 14)................	18
Éhoud (III 30).............................	80
Iabin (IV 3)...............................	20
Débora et Baraq (V 32).....................	40
Oppression des Madianites (VI 1)...........	7
Gédéon (VIII 28)...........................	40
Abimélek (IX 22)...........................	3
Thola (X 2)................................	23
Iaïr (X 3).................................	22
Oppression des Ammonites (X 8).............	18
Jephté (XII 7).............................	6
Ibsan (XII 9)..............................	7
Élon (XII 11)..............................	10
Abdon (XII 14).............................	8
Oppression des Philistins (XIII 1).........	40
Samson (XV 20 ; XVI 31)....................	20
	410

Ce total est beaucoup trop élevé pour coïncider avec celui de

480 ; il nous manque ici les 40 ans du désert, les 40 ans de David (II Sam. v 4) les 4 ans de Salomon et de plus le temps de Josué, le temps d'Éli (I Sam. iv 18, 40 ans d'après TM, 20 ans d'après LXX), le temps de Samuel et le temps de Saül (40 ans d'après Actes xiii 21, car on ne peut rien tirer de I Sam xiii 1, manifestement corrompu). M. Vigouroux (*Manuel biblique*, 10e éd., 1899, II, p. 59) donne 25 ans à Josué d'après Josèphe (*Ant.* V, i 29) et constate qu'on obtient 599 au lieu de 480, soit plus de 100 ans de trop sans compter ni Samuel ni l'intervalle entre la mort de Josué et l'oppression de Kouchan.

Il n'y a, dit le savant maître, « qu'un moyen de résoudre la difficulté, c'est d'admettre, ce qu'indique d'ailleurs une étude attentive du texte, que plusieurs juges ont été contemporains ». *En note* : « voir surtout Jud. iii 31 et iv 1-2 ; x 7 et xiii 1 ». — Malheureusement le premier cas cité est à côté de la question ; le juge contemporain d'un autre serait Samgar qui est complètement en dehors du système chronologique, puisqu'aucune date ne lui est assignée, sans parler du doute qui règne sur sa véritable place dans le texte. Le second cas ne prouve rien non plus, car x 7 est l'annonce des deux oppressions dans une sorte d'introduction générale, tandis que xiii 1 range expressément la seconde après la première. L'harmonisation proposée, loin d'être suggérée par l'auteur, est d'autant plus contraire à sa pensée qu'il a soin d'établir entre les juges un ordre de succession, ce qui paraît clairement surtout à propos des petits juges dont chacun suit son prédécesseur (x 1. 3 ; xii 8. 11. 13). Les chiffres ont donc bien pour but d'établir une chronologie ; on pourrait seulement remarquer que dans la pensée de l'auteur ce n'est point sans doute une chronologie naturelle, puisqu'elle suppose que l'oppression suit immédiatement la mort du grand juge, tandis qu'il faudrait supposer après cette mort le temps nécessaire à la prévarication, comme après la mort de Josué, puis à la pénitence ; mais alors nous aurions encore un temps plus considérable et l'harmonisation rigoureuse serait encore plus difficile.

Il faut chercher une autre harmonie ; le secret de l'auteur n'est pas dans la combinaison de juges contemporains, et cependant il est impossible d'admettre qu'il soit en opposition avec le chiffre de 480 qu'il a dû connaître ou qui n'a pu être établi en désaccord avec ses propres calculs.

Une tentative a été faite par Wellhausen qui a obtenu les plus chaudes sympathies de Budde et de Cornill, après même que son auteur eut déclaré n'y avoir plus autant de confiance [1].

On additionne le temps des oppressions et celui des petits juges, et on constate que les deux sommes correspondent assez bien :

Aram........	8	Abimélek.....	3
Moab........	18	Thola.........	23
Canaan......	20	Iaïr..........	22
Madian......	7	Ibsan.........	7
Ammon......	18	Élon..........	10
	71	Abdon........	8
			73
		et sans Abimélek	70

On en conclut que le dernier rédacteur n'a pas voulu tenir compte dans la chronologie du temps des oppressions et qu'il a précisément inséré les petits juges pour remplacer les soixante-dix ans ou à peu près qui manquaient dans ce concept. On ne compte pas l'oppression des Philistins parce que ces quarante ans seraient partagés entre Samson (xv 20) et Éli (I Sam. iv 18 d'après LXX). On obtient ainsi l'ordre suivant : désert 40, Othoniel 40, Éhoud 80, Baraq 40, Gédéon 40, Jephté 6, Samson 20, Éli 20, après Éli 20 (d'après I Sam. vii 2), David 40, Salomon 4. Si on ajoute 70 pour les petits juges, sans Abimélek, on obtient 491. Mais c'est 11 ans de trop, et on n'a pas compté Josué. Il m'est impossible de voir comment Budde croit rectifier ce système en ajoutant encore 60 ans pour Josué, Samuel et

1. *Composition des Hexateuchs*, p. 216 s. et p. 356.

Saül. De quel droit retranchera-t-on ensuite 60 + 11 pour aboutir à 480 ? Manifestement la faveur que Budde accorde à ce système vient de ce qu'il exclut les petits juges du comput primitif et les renvoie ainsi à une rédaction postérieure à celle du Deutéronomiste auquel on ne peut refuser la première chronologie.

La vraie solution a été indiquée par Nœldeke[1] et poussée dans ses dernières conclusions logiques par Moore que nous suivons ici simplement. Le fondement en est emprunté aux anciennes traditions juives. On ne compte ni les années de domination étrangère ni celles des usurpateurs : c'est ainsi que procédait Eusèbe (*Chron.*, éd. Schoene, II, p. 35) : *post mortem Jesu subjectos tenuerunt Hebraeos alienigenae annis 8, qui junguntur Gothonielis temporibus, secundum Judaeorum traditiones* » et de même dans les autres cas. On peut dire d'ailleurs que c'est le principe de toute chronologie officielle ; les rois rétablis sur le trône affectent d'ignorer le règne des usurpateurs. Il faut donc supprimer les années d'oppression, et aussi Abimélek et même Saül qui ne fut pas considéré par les Juifs comme roi légitime, ayant été rejeté par Dieu. L'oppression des Philistins ayant été de 40 ans, on préfère donner à Éli 20 ans (LXX) plutôt que 40 (TM), car les 20 ans de Samson avec 20 ans d'Éli font justement le pendant des 40 ans d'oppression. Il reste deux inconnues. Josué x, Samuel y. Le meilleur moyen de les déterminer, c'est de fixer le caractère même de la chronologie. C'est ici que Noeldeke a fait une observation importante : la somme des petits juges en y comprenant Jephté atteint 76 ans (sans Abimélek !), avec les 4 ans de Salomon cela fait 80, chiffre qui revient constamment dans la série, par lui-même ou ses fractions de 20 et de 40. Et de fait des divisions par dix se rencontrent même dans les petits juges : Thola avec 23 est facilement complété par Ibsan 7 et Iaïr 22 par Abdon 8. Énoalvec 10 fait les 20 avec les 6 de Jephté et les 4 de Salomon. Si Jephté est un grand juge par

1. *Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments*, 1869, p. 173-198.

l'étendue de son histoire, le temps de sa judicature le range du moins parmi les petits. On a donc en tout cas le tableau suivant :

Désert	40
Othoniel	40
Éhoud	80
Baraq	40
Gédéon	40
Samson	20
Éli	20
David	40
Petits juges et jusqu'à la 4e année de Salomon	80
	400

Il reste 80 ans pour Josué et Samuel : on n'hésitera guère à leur donner à chacun 40 ans. Josué est mort à 110 ans. Il aurait eu 30 ans à l'Exode. Quant à Samuel, on ne peut guère lui donner moins qu'aux autres grands juges : d'ailleurs il suffit de considérer le schéma précédent pour être porté à partager en deux le nombre de 80.

Mais il suffit aussi de jeter un regard sur ces chiffres pour comprendre la pensée du chronologiste. Ce ne sont point des chiffres précis, la nature ne marche pas par périodes de vingt, de quarante ou de quatre-vingts ans, cela saute aux yeux. Mais d'autre part se servir de cette observation facile pour attaquer la véracité des histoires, c'est confondre les anciens documents qui les racontent avec le système arithmétique qui les relie. Le chiffre de *quarante* ans n'a pas la prétention d'être une mesure exacte de l'histoire, mais une mesure proportionnelle. Un ancien écrivant de la sorte en avait parfaitement conscience et ne se trompant pas lui-même ne trompait non plus personne. Moore a cité Hécatée de Milet comme ayant construit l'ancienne chronologie des Grecs d'après les généalogies en comptant quarante ans pour une génération [1]. A ce compte les 480 ans équivaudraient à douze générations, et il est assurément très remarquable que le

1. D'après Meyer, *Forschungen* 1. p. 169 ss.

même chiffre de 480 se retrouve de la quatrième année de Salomon au retour de l'exil (Wellh. *Proleg.* 3, p. 284 ss.). On peut s'en assurer par les tables dressées dans le *Manuel biblique*, n° 478, à un an près. Cependant il n'est pas possible de dire avec Budde, etc., que les douze générations sont dans la pensée du chronologiste Moïse, Josué, Othoniel, Ehoud, Baraq, Gédéon, Jephté, Samson, Eli, Samuel, Saül, David, parce que Ehoud avec ses 80 ans représenterait deux générations et que Saül et David ne peuvent représenter deux générations distantes de 40 ans. Par conséquent les petits juges loin d'être exclus de la pensée du Rédacteur deutéronomiste auquel on attribue la chronologie, sont nécessaires pour la compléter et c'est une preuve qu'ils faisaient partie de la même trame.

Un autre point de vue est peut-être encore plus frappant que celui des douze générations. Si nous ajoutons aux 480 ans les vingt années qui ont précédé la dédicace du Temple (I Reg. vi 38, et vii 1), nous avons le chiffre rond de 500 ans, moitié du millénaire. Or le second temple a été bâti la sixième année de Darius, soit vingt ans après le retour de l'exil, ce qui donne derechef 500 ans, cependant depuis la 4e année de Salomon [1]. De toutes manières on voit que de pareils chiffres ont le caractère de cycles : il doit être permis de raisonner à leur égard comme pour les généalogies de saint Matthieu qui sont choisies arbitrairement pour marquer les grandes époques. Nous sommes beaucoup plus sûrs d'atteindre la vraie pensée de l'auteur en prenant ces chiffres pour des cycles, qu'en établissant des synchronismes qui ruineraient l'effet qu'il a voulu produire.

Ces chiffres ne peuvent donc nous servir à fixer absolument des dates historiques. Il semble que la royauté s'est établie vers 1040. Si l'Exode a eu lieu sous le règne de Ménephtah, comme le tiennent encore la majorité des égyptologues, on ne peut guère remonter au delà de 1240, c'est-à-dire que la période des Juges

1. Cf. Bousset ZATW 1900.

ne comprendrait que deux siècles. Les 480 ans nous reportent au temps d'Aménophis IV, ce qui est naturellement très bien vu de ceux qui font des Khabiri les Hébreux (cf. *RB*. 1897, p. 320). Tout ce qu'on peut dire à propos des faits de l'histoire des juges, c'est qu'ils tiendraient aisément dans une période de 200 ans.

VI. — TRADITION EXÉGÉTIQUE.

On ne peut guère donner le nom de commentaire aux neufs homélies d'Origène que nous ne possédons plus que dans la traduction de Rufin (Migne, *PG*, t. 12); ce ne sont que des explications allégoriques; toute l'histoire des Juges est interprétée d'après Jésus-Christ et l'Église. L'ouvrage s'arrête au milieu de l'histoire de Gédéon, mais il faut probablement ajouter à ces homélies anciennement connues une partie de celles publiées par Mgr Batiffol[1]; ce qui regarde les Juges commence précisément au milieu de l'histoire de Gédéon et contient une partie de celle de Samson.

Saint Éphrem a commenté les Juges (*Œuvres*, t. I, p. 308-330).

Saint Augustin publia vers 419 *Quæstionum in Heptateuchum libri septem* (*PL*, t. 34 col. 547-824). Le livre des Juges est l'objet de la dernière partie avec cinquante-six questions qui s'arrêtent au moment où Samson se livre aux Judéens (xv 12). Saint Augustin suivait l'Ancienne Latine, ce qui donne un grand intérêt à ses citations : cependant il s'arrête devant l'impossibilité absolue du texte, le *maigre* Églon, *exilis valde rex Eglon*, et recourt à la nouvelle version de saint Jérôme, *erat autem Eglon crassus nimis* (*Quaest.* 21) : de même pour le célèbre contresens de l'aiguillon de Samgar (*Quaest.* 25 cf. sur III 41), pour l'éphod (*Quaest.* 41) et pour Samson (*Quaest.* 55). Cette pratique était parfaitement conforme à son système : suivre la version ecclé-

1. *Tractatus Origenis de libris SS. Scripturarum, detexit et edidit Petrus* Batiffol *sociatis curis Andreae* Wilmart, *Parisiis*, 1900.

siastique, mais recourir à l'hébreu. On ne voit pas qu'il se soit obstiné ici à soutenir l'inspiration des Septante, quoiqu'il ne les abandonne pas complètement non plus et ne recule pas devant l'interprétation de *exilis*, maigre, dans le sens de gras, *sicut dicitur lucus*, *quod minime luceat*. Le principal souci de saint Augustin est de résoudre les objections soulevées contre le texte : il lui arrive même une fois de recourir pour cela à l'allégorie. Comme il ne peut s'expliquer que Dieu ait exterminé les Cananéens peu à peu, de peur de laisser se multiplier les bêtes féroces qu'il aurait pu détruire aussi bien que les hommes, il entend les bêtes féroces dans le sens des mauvaises passions. Les faits du début appartiennent aussi en partie à l'histoire de Josué : Augustin ne se prononce pas sur la question de savoir s'il y a ici une récapitulation de l'histoire de Josué ou au contraire une anticipation dans le livre de Josué. Il assimile Baal à Jupiter et Astarté à Junon ; ce dernier trait est fort juste pour la *Juno Cœlestis* de Carthage. Il reconnaît que l'unité d'autel n'était pas pratiquée dans ce temps et que les sacrifices offerts en dehors du sanctuaire légal du Pentateuque pouvaient être agréables à Dieu, non seulement par une indication spéciale de sa volonté, mais en vertu d'une coutume tolérée (*Quaest.* 36). L'éphod de Gédéon est discuté avec soin, et Augustin n'hésite pas à blâmer Gédéon. Il n'est pas plus indulgent pour Jephté. Après avoir noté très justement que Jephté a parlé de Camos selon l'opinion de ses adorateurs (*Quaest.* 48), il le condamne pour avoir fait un vœu téméraire. Ni le témoignage de l'épître aux Hébreux (xi 32), ni le don de l'esprit à Jephté (Jud. xi 29) ne peuvent l'excuser, car Dieu ne veut pas de sacrifices humains. Augustin insiste ensuite sur le sens allégorique.

Théodoret († 458) écrivit vers la fin de sa vie[1] des questions et réponses au sujet des Juges (*PG*, t. 80, col. 485-518) au nombre de vingt-huit. Les difficultés du livre ont été très nette-

1. Bardenhewer, p. 347.

ment perçues au point de vue littéral et historique, mais résolues avec moins de profondeur que par saint Augustin. Les citations ont aussi leur importance pour la critique textuelle. Le début du livre est une récapitulation de ce qui s'est passé sous Josué; Adonibézec est le roi qu'il a vaincu. Le contresens des Septante qui prennent *rekeb*, les chars de fer, pour un nom propre, a son contre-coup dans les explications (Jud. I 19). Gédéon est excusé et Théodoret a pénétré moins qu'Augustin le problème de la vraie nature de l'éphod. Jephté est condamné et dans son vœu et dans sa douleur. Les questions vont jusqu'au rapt de Silo qui termine le livre.

Procope de Gaza (vers 520) a aussi commenté les Juges (*PG*, t. 87, col. 1041-1080). Il suit encore le texte que nous avons nommé l'ancienne version grecque, mais il fait allusion à des variantes d'après le *Vaticanus*. Les Hexaples ont été mises à profit, et l'auteur se préoccupe même du texte de Josèphe. Sa connaissance de la Palestine aurait pu lui permettre de donner plus de détails géographiques. Il passe l'histoire de Mika et ne dit qu'un mot de celle de Gibea.

Saint Isidore de Séville clôt la période des Pères (*PL*, t. 83, col. 379-390). On peut remarquer que leur accord n'est nulle part plus unanime que dans l'affirmation du sacrifice humain voué et offert par Jephté, ce qui n'a pas empêché plusieurs auteurs catholiques de soutenir le système contraire, pensant en cela mieux défendre la Bible. Aussi est-ce à peine si à propos du livre des Juges on peut parler d'une exégèse traditionnelle obligatoire. Le P. de Hummelauer a fait la même observation au sujet des Nombres (*Comm.*, p. 9 et p. 172).

Tous ces commentaires ayant été faits sur des versions, l'exégèse philologique et littérale du texte hébreu ne commence qu'au moyen âge avec les travaux des savants Juifs Rachi[1] (1040-1105) et David Kimchi (1160-1235).

1. Ce sont les initiales de son nom, Rabbi Salomon Isaaki.

L'exégèse critique débute avec le commentaire de Studer [1], très estimé et souvent cité par Moore. Le commentaire de Bertheau dans la collection de Hirzel (1845 et 1883) est très soigné. C'est l'ouvrage que le P. de Hummelauer a surtout en vue, le plus souvent pour le combattre, parfois pour lui emprunter d'utiles explications, dans son *Commentarius in libros Judicum et Ruth* (Paris, 1888). Très approfondi et très complet, l'ouvrage du savant Jésuite est certainement le plus utile parmi ceux des catholiques. Cependant son horizon est déjà dépassé, puisqu'il ne vise nullement la phase où est entrée la question littéraire. Vigouroux (*La Bible et les découvertes modernes*, t. III) a fourni la plus docte contribution à l'étude des mœurs au temps des Juges d'après l'érudition et la connaissance de l'Orient moderne.

Les derniers commentaires parus sont ceux de Moore (1895) et de Budde (1897) dont nous avons déjà fait connaître les conclusions littéraires et de Nowack (*Richter-Ruth*, 1900) que nous n'avons pu utiliser que pour la revision. Neteler (*Das Buch der Richter*, 1900) a traduit en allemand le texte de la Vulgate et le texte hébreu ; il y a joint quelques scolies.

1. Das Buch der Richter, 1835.

LES JUGES

TRADUCTION ET COMMENTAIRE

Chapitre 1 — 2 5. — Première introduction

[R] [1] Après la mort de Josué, les fils d'Israël consultèrent Iahvé, disant : Qui d'entre nous montera le premier chez les

1-2. Introduction. — 1) Les mots « après la mort de Josué » sont appliqués à tout le livre. C'est l'équivalent d'un titre moderne : histoire des faits qui ont suivi la mort de Josué. Rien n'empêche de commencer un pareil livre par la récapitulation de faits antérieurs. La mort de Josué sera mentionnée **2** 6 ss., et c'est à partir de ce moment seulement que commence proprement le livre. Il convenait cependant de ne pas reprendre l'histoire de Josué lui-même et d'exposer la situation en marquant ce qu'avait fait ou n'avait pas fait chaque tribu au moment de la conquête. — On consulte Iahvé ; cf. **18** 5 et **20** 18.23.27, surtout I Sam. **10** 22 ; **14** 37 etc. ; la consultation se faisait normalement au moyen de l'éphod. Les tribus sont considérées ici comme centralisées et possédant un oracle commun. — « Les Cananéens » un nom générique pour toute la population du pays avant l'invasion israélite. C'est un terme attribué au style de J. — La *Vg.* a traduit לָנוּ *ante nos* ; c'est plutôt un datif *commodi*, « pour notre compte », ou mieux encore « de notre part » ; cf. Is. **6** 8. — La même *Vg.* a rendu בתחלה *et erit dux* (*belli*). D'après cela la tribu de Juda prendrait pour ainsi dire la direction et le commandement à la place de Josué. On objecte que בתחלה ne signifie nulle part le rang, l'hégémonie, mais plutôt : « au commencement, en premier lieu » ; Gen. **13** 3 ; **41** 21 ; **43** 18.20 ; Is. **1** 26 ; cependant Jud.

Cananéens pour les combattre? [2] Et Iahvé dit : Juda montera, voici que je livre le pays dans ses mains. [J] [3] Et Juda dit à Siméon son frère : Monte avec moi dans mon lot, et nous combattrons les Cananéens et j'irai moi aussi dans ton lot. Et Siméon alla avec lui. [R] [4] Juda monta donc et Iahvé livra

20 18, ce mot ne peut guère signifier qu'un rang d'honneur. Juda marchera le premier de tous. D'ailleurs au v. suivant on ne voit pas que Juda agisse comme chef des tribus ou dans leur intérêt; il invite Siméon à faire ensemble leurs affaires particulières.

2) La décision de Dieu est efficace, d'où le parfait d'assurance, נתתי. « Le pays » doit correspondre au terme « Cananéens ». Si donc ce dernier désignait tous les habitants de la terre promise, c'est ici de toute cette terre qu'il est question, ou du moins de tout le territoire de Juda. L'oracle consulté par tous les Israélites, le mandat donné par Dieu à Juda avec un caractère général ont un cachet universel : ce qui suit est une entreprise privée de Juda; nous croyons donc que les vv. 1 et 2 sont rédactionnels : leur vraie suite est au v. 4.

3-20. Campagnes de Juda. — Elles vont naturellement du nord au sud extrême. Juda emmène Siméon et les Qénites qui doivent être installés à sa frontière méridionale; une partie des faits s'est passée du temps de Josué, une partie après lui. On dit ensuite ce que Juda n'a pas pu faire.

3) Dans la rédaction actuelle on commence par Juda, ce qui était exigé par les vv. 1 et 2. Mais il y a là un début : l'idée prend à Juda de s'installer chez lui ; il s'adresse à Siméon qui était plus spécialement son frère, né de Lia comme lui. L'auteur exprime ici que Siméon et Juda dont les territoires ont fini par être confondus l'un dans l'autre (cf. Jos. **19** s.) ont dû s'installer ensemble. Comme ils constituaient encore deux tribus distinctes, chacun devait avoir son lot distinct. On suppose Jéricho ou le nord de Juda comme point de départ, non le sud, puisque la première conquête sera pour Juda qui accompagnera ensuite Siméon, placé comme on sait tout au sud. Il semble qu'on s'est partagé le pays d'avance; à chacun de s'installer. Le גּוֹרָל est une possession tirée au sort. Budde, Nowack, etc., font observer que Siméon joue un rôle secondaire, ayant été affaibli par sa tentative malheureuse contre Sichem (Gen. **34**), opérée de concert avec Lévi. Mais nous ne pouvons attribuer cette affaire au temps de la conquête ; d'après la tradition elle était fort antérieure.

4) Le v. est considéré comme une glose par Budde et Moore, et en effet il ne contient rien qu'une sorte de résumé de 3 à 7, en y ajoutant le chiffre

dans leurs mains les Cananéens et les Phérézéens; et ils battirent dix mille hommes à Bézeq. [J] 5 Et ils rencontrèrent Adoni-'ṣédeq' à Bézeq et ils le combattirent et ils battirent

5. צדק au lieu de בזק; de même vv. 6 et 7.

---

de 10.000 hommes. Mais ces auteurs ne remarquent pas que ce résumé a été justement conçu comme l'exécution de l'oracle divin, v. 2, de sorte que le verset est bien plutôt rédactionnel faisant suite à v. 2; le v. 4 a pour but de mieux souder la campagne particulière de Juda au thème général ajouté v. 1b et 2; les termes de Cananéens et Phérézéens sont très vagues et comme stéréotypés; cf. Gen. **13** 7; **34** 30. Pour בזק cf. v. suivant.

5) Adoni-bézeq offre une difficulté considérable. Il est bien étrange que le nom du roi coïncide avec le nom du lieu de la bataille. On pourrait il est vrai supprimer בבזק avec trois mss. grecs et la vers. *éth.*, en considérant ce mot comme indûment répété; mais il se trouve déjà au v. 4 et de plus on ne comprend pas « ils rencontrèrent » sans indication d'endroit. Budde cite II Reg. **10** 13, passage évidemment corrompu et qui contient la trace de l'indication du lieu. Si בזק doit demeurer comme nom d'une ville, il doit donc disparaître dans le nom propre, et d'autant plus qu'il n'y a pénétré que pour une raison toute artificielle. En effet Adoni-Bézeq pour un prince battu à Bézeq doit signifier le « seigneur de Bézeq », mais précisément il semble qu'il était en réalité roi de Jérusalem, v. 7, et que dès lors l'idée d'en faire un seigneur de Bézeq, contraire aux lois de l'onomastique sémitique, n'est qu'une conception récente, éclose dans l'esprit d'un scribe. Le vrai nom doit être Adoni-ṣédeq, nom du roi de Jérusalem, Jos. **10** 1.3, nom qui s'explique très bien, car אדון dans la composition des noms propres est toujours suivi d'un nom divin, soit en hébreu, soit en phénicien, et צדק est le nom d'un dieu, attesté chez les Phéniciens et chez les Sabéens (cf. Συδυκ dans Philon de Byblos et צדקמלך nom phénicien dans Lidzbarski, *Handbuch der nords. Epigr.*).

Il est vrai que les LXX ont toujours Αδωνι βεζεκ (qfois Αδωνι ζεβεκ) soit ici, soit Jos. **10** 1.3; mais nous avons montré que ce nom est incomparablement moins probable que celui d'Adoni-ṣédeq. On comprend d'ailleurs très bien qu'Adoni-ṣédeq ait été changé ici pour différencier le roi de Jérusalem de celui du temps de Josué, et le nom de Bézeq était suggéré par celui de la ville à une époque où on pouvait croire que le nom total signifiait seigneur de Bézeq; dans la traduction grecque, ou peut-être dans le texte des traducteurs on a voulu rétablir l'unité en mettant partout Adoni-bézeq.

les Cananéens et les Phérézéens. [6] Et Adoni-'ṣédeq' s'enfuit et ils le poursuivirent, et ils le prirent et ils lui coupèrent les pouces des mains et des pieds. [7] Et Adoni-'ṣédeq' dit : Soixante-dix rois, les pouces des mains et des pieds coupés,

Quant au Bézeq ici mentionné, ce ne peut être le Bézeq de I Sam. **11** 8 ; ce dernier d'après Eusèbe (*On.* **231** 52) à dix-sept milles de Naplouse sur la route de Scythopolis (*Beisân*) répond au *kh. Ibziq*, mais se trouve en dehors des opérations de Juda venant s'installer dans sa tribu (contre *Nowack*). Le *kh. Bezqâ*, près d'Amwâs, paraît aussi trop éloigné. Steuernagel (*Die Einwanderung*, p. 85) propose עזקה au lieu de Bézeq, ce qui coïnciderait bien avec Jos. **10** 10. On pourrait être tenté de dire que cette campagne correspond pour le fond à celle de Josué, n'était la fin fort différente d'Adoni-ṣédeq dans Jos. **10** 23 ss. A la rigueur deux rois de Jérusalem ont pu porter le même nom, et la campagne a pu être reprise spécialement contre le roi de Jérusalem après la défaite des confédérés ; d'ailleurs l'accord essentiel serait frappant. — 5[b]) On est surpris que les Cananéens et les Phérézéens se substituent ici comme battus aux troupes d'Adoni-bézeq. Le texte serait assez complet et plus naturel sans cette incise dont les termes généraux marquent le Rédacteur, d'après v. 4.

6) Calmet après avoir cité de nombreux exemples de pouces coupés, pour échapper au service militaire ou pour en rendre incapable, conclut justement que ce n'est point de cela qu'il s'agit. C'est une mutilation dégradante qui était appliquée par Adoni-bézeq moins dans le but d'empêcher les rois de se servir de leurs armes que de les considérer comme des esclaves châtiés. « Alexandre le Grand étant arrivé près de Persépolis, une troupe de huit cents Grecs vint se présenter à lui... C'étaient des captifs que les rois de Perse avaient pris autrefois, et à qui ils avaient coupé, aux uns les pieds ou les mains, aux autres le nez ou les oreilles... » (*Calm.*). A côté de cette barbarie on peut considérer comme presque rationnel le supplice infligé par les Athéniens aux Éginètes, de leur couper le pouce droit, pour qu'ils ne puissent plus porter la lance, tout en continuant à ramer (ELIEN, *Var. hist.*, II 9).

7) Le traitement infligé au roi vaincu peut très bien avoir été dans la pensée des vainqueurs une sorte de talion, car ils ont pu entendre parler des faits et gestes d'Adoni-bézeq. On ne voit pas dans les paroles du vaincu une bravade (contre *Budde*), mais plutôt une sorte d'aveu de la justice divine. Il ne pouvait naturellement pas nommer Iahvé, Élohim étant de style dans la bouche d'un païen ; cependant c'est bien le point de vue

recueillaient les miettes sous ma table; Dieu m'a rendu ce que j'avais fait [aux autres]; et on l'emmena à Jérusalem, et il y mourut. [Gl.] [8] Or les fils de Juda combattirent contre Jérusalem et la prirent et la passèrent au fil de l'épée et mirent le feu à la ville [R] [9] et ensuite les fils de Juda descendirent pour com-

israélite qui admettait un Dieu juge de tous les hommes. Le chiffre de soixante-dix pour un certain nombre (*Hum.*); nous savons que ces roitelets se faisaient souvent la guerre, plusieurs coalisés contre un seul (*el-Amarna*). — שלחן est expliqué par Moore comme venant d'une racine שלח arabe *salokh*, « enlever la peau », parce que la table était primitivement une peau étendue à terre ou une planche chargée de mets. Ces tables basses existent encore, les convives se placent autour, accroupis sur les nattes qui couvrent le sol. Ici cependant il est question d'une table haute. Ce ne sont pas les Israélites qui ont amené le roi à Jérusalem puisqu'elle ne fut pas prise comme nous le dirons au v. suivant, mais les siens, quoique nous ne sachions pas pourquoi les Israélites l'ont laissé libre. A-t-on voulu lui infliger la peine de reparaître devant ses captifs dans le même état qu'eux?

8) Ce v. est tellement en opposition avec le reste de l'histoire biblique qu'il faut nécessairement le considérer comme une glose. Dans la campagne de Josué contre Adoni-ṣédeq et ses alliés il est question de la prise des autres villes, nullement de celle de Jérusalem (Jos. **10**); d'ailleurs il est dit expressément que les Judéens n'ont pu déposséder les Jébuséens habitant Jérusalem (Jos. **15** 63; cf. Jud. **1** 21); c'était une ville complètement étrangère où un Israélite n'osait demander l'hospitalité (Jud. **19** 11 s.), enfin le grand exploit de David fut de s'en emparer. C'est vainement que depuis le temps de Josèphe (Ant. V **2** 2) on distingue entre la ville haute et la ville basse, entre une prise passagère et une occupation définitive; les textes cités sont trop contraires à l'une et à l'autre de ces échappatoires. La glose a pu s'introduire ici parce qu'on attribuait aux Judéens l'introduction d'Adoni-bézeq à Jérusalem. Nous reverrons d'ailleurs que ce chapitre a été glosé de la même manière pour la plus grande gloire de Juda, v. 18. Le nom de Jérusalem se présente dans le TM avec un *Qré perpetuum* qui lui donne l'apparence d'une forme de duel. Mais le nom d'*Urusalim* dès les lettres d'*el-Amarna* est contraire à cette superfétation rabbinique.

9) Verset de transition pour unir l'histoire précédente à celle de la prise d'Hébron par Caleb et pour donner le sommaire de toutes les opérations de Juda, y compris le v. 18 (la Chephéla). Il a donc le caractère rédactionnel. L'expression de descendre serait impropre si elle s'appliquait spé-

battre les Cananéens, habitant la montagne, le Négeb et la Chephéla. [J] [10] Et Juda marcha contre les Cananéens qui

cialement à Hébron; mais il s'agit d'un ensemble situé plus bas que le plateau des environs de Jérusalem. « Le Cananéen » est encore pris dans un sens vague, car ce nom ne s'appliquait pas proprement aux habitants de la montagne. La montagne est ici la suite des montagnes de Jérusalem à Hébron; le Négeb commence au sud d'Hébron et de Gaza et va jusqu'à Cadès. La Chephéla ou pays plat va depuis les premières ondulations des collines jusqu'à la mer. G. A. Smith (*Historical Geography of the Holy Land*, p. 201 ss.) a voulu restreindre cette appellation aux collines basses situées entre la montagne et la mer, mais ce pays n'a nulle part une physionomie assez caractéristique pour recevoir un nom spécial. On disait : les sycomores de la Chephéla ; or ils poussaient sans doute alors comme aujourd'hui dans les plaines proprement dites. Le mot de Négeb a fini par être employé pour désigner le sud, mais par une appellation dérivée, car il vient de la racine (existant en araméen) נגב « desséché ».

10) L'histoire de la conquête d'Hébron est une excellente occasion pour connaître la manière dont les rédacteurs bibliques usent de leurs sources. Nous avons le même récit en substance Jos. **15** 13 ss. Dans Josué, il n'est pas question à Hébron de Cananéens, mais seulement des fils d''Anaq. Le pays est attribué à Caleb qui s'en empare. D'Hébron il passe à Debir, puis vient l'épisode d''Aksa. Il n'est pas douteux que le texte de Josué ne soit primitif, librement reproduit dans Juges avec des inversions qui n'ont pas dissimulé complètement l'ordre plus ancien. C'est Caleb qui a chassé les fils d''Anaq v. 20, c'est donc lui qui a fait l'œuvre attribuée en général aux Judéens, v. 10, et ce qui le prouve encore c'est que Caleb continue sa campagne au v. 11. De plus les trois fils d''Anaq du v. 20 sont nommés au v. 10, et les deux mentions sont beaucoup plus naturellement jointes Jos. **15** 14. Le rédacteur des Juges a donc donné au vieux morceau des teintes plus générales, en rangeant l'activité de Caleb contre une population spéciale dans la grande action de Juda contre les Cananéens. L'appropriation à Caleb n'est pas dissimulée mais reportée plus loin. lorsqu'il est question de ce qui n'est pas propre à Juda (*Budde*, *Moore* etc.).

Hébron se nommait *Qiryath Arbâ*, « la ville des quatre », probablement des quatre quartiers, ou plutôt de quatre cités confédérées, de la racine חבר; cf. Gen. **10** 11 s. Ce n'est pas la Bible, c'est la tradition juive de basse époque qui paraît faire d'Arbâ un homme, et ce n'est qu'en suite des idées sur les géants, croissant sans cesse dans l'esprit des Juifs ; dans Jos. **15** 13; **21** 11 il faut lire « Qiryath Arbâ, métropole des 'Anaq » avec LXX et non

habitaient Hébron, et le nom d'Hébron était auparavant Qiryath Arb'a, et ils battirent Chechaï, Akiman et Talmaï. [11] Et il

pas « Arbâ père d''Anaq » ; de même Jos. **14** 15 au lieu de : « Arbâ le plus grand des 'Anaqim ». Arbâ doit donc absolument disparaître de la généalogie des 'Anaqim. Leur ancêtre éponyme était 'Anaq avec les trois clans ici nommés. La tradition hébraïque les considérait comme des géants, ce qui est vrai surtout de la tradition hébraïque de basse époque. Les géants pour les Hébreux sont les Nephilim, et si les fils d''Anaq sont assimilés aux Nephilim Num. **13** 33, c'est dans une glose manifeste : « Nous avons vu les Nephilim (les fils d''Anaq font partie des Nephilim). » Le mot de ענק d'après l'arabe peut signifier des gens à long cou; on comparerait l'oiseau *'Anqâ*, sorte de griffon fabuleux, mais on sait combien ces étymologies sont douteuses. Ce n'est qu'au temps des versions, G. *Targ.* que les 'Anaqim sont devenus des géants comme tous les anciens habitants de la terre promise (cf. Dt. **2** 10 où la leçon רָם n'est même pas certaine, LXX ἰσχύοντες, dans un passage d'ailleurs archéologique). Les trois noms reparaissent associés Num. **13** 22; Jos. **15** 14; leur physionomie est araméenne, d'après Moore qui cite Talmaï roi de Gessur II Sam. **3** 3; **13** 37; cependant la forme araméenne est תלמוי (*Lid.*). תלמי est en relation avec תלם *sillon*, et on pourrait trouver quelque chose de semblable pour אחימן en supposant comme primitif אחימען, *Sah. Achimaan*, G(A) Αχιμααμ; cf. מענה *sillon*, Ps. **129** 3; cf. le texte de *Lag.* Αχιμααν pour מעוך comme nom du père d'Akich roi de Gath, I Sam **27** 2 (Lag. *Bildung...*, p. 32); d'autant que les 'Anaq s'étaient conservés à Gath (Jos. **11** 22). Ces personnages sont nommés les trois fils des 'Anaq בני הענק v. 20 et Jos. **15** 14; Num. **13** 22 ils sont dits ילידי הענק; cf. ילידי הרפה II Sam. **21** 16.18, avec l'article qui semble prendre ענק plutôt comme un nom de tribu que comme un nom d'homme, à l'instar des gentilices. 'Anaq, 'Anaqim, est donc un nom commun devenu un nom de race, mais ce qui prouve bien que les auteurs bibliques ne considéraient pas ces peuples comme des géants, c'est qu'on les identifie ici avec les Cananéens. — Hum. tient absolument à ce qu'Hébron soit la ville du nommé Arbé, et non la tétrapole; s. Jér. l'entendait de quatre personnes : « *Arbe, id est quattuor, eo quod ibi tres patriarchæ, Abraham, Isaac et Jacob, sepulti sunt, et Adam magnus, ut in Jesu libro scriptum est* » (On. **84** 10); on voit ici la fusion de deux *Midrachim*, cf. *Berechit rabba* § 58, sur Gen. **23** 2.

11) On peut lire ויעל avec G(B) au lieu de וילך; cf. Jos. **15** 15. On voit au v. suivant que le sujet est Caleb, comme dans Jos., tandis que d'après v. 10 le sujet serait plutôt Juda. Debir était nommé d'abord קרית ספר, I

marcha de là contre les habitants de Debir; or le nom de Debir était auparavant Qiryath Sépher. [12]Et Caleb dit: Celui qui battra Qiryath Sépher et la prendra, je lui donnerai ma fille 'Aksa pour femme. [13]Or elle fut prise par 'Othoniel, fils de Qénaz, frère

ville du livre, סֵפֶר d'après TM mais plutôt 'de l'écrivain' סֹפֵר, *Sah. Kariasouphar*, G(B) χαριασσωφαρ, que M. Müller reconnaît dans *Bai-ti-ṯu-pa-īra* (*Asien und Europa*, p. 174). On peut rapprocher la ville de Sippar où Xisouthros avait caché les écritures antérieures au déluge, d'après Bérose (*Fragm. hist. gr.*, éd. Didot, II, p. 501). Le nom est peut-être d'origine babylonienne, mais on peut très bien supposer une étymologie populaire, connue d'ailleurs des Égyptiens puisqu'ils mettent le déterminatif de l'écriture avant *ṯu-pa-ira*. Le sens demandé est ville frontière, à l'extrémité du pays bâti. L'araméen סְפַר donne ce sens et Moore y a songé; il recule à cause de la phonétique, mais סֶפֶר en hébreu dans le sens de « frontière » se trouve peut-être voilé dans σεφερμαιμ pour אפס דמים I Sam. **17** 1 (Lag. *Bildung...*, p. 76). Le sens de דביר n'est pas mieux connu. L'emplacement de la ville correspond bien à *ed-Ḍâharîyeh*, village qui domine la montagne avant la plaine de Bersabée, dernier poste habité du côté sud d'Hébron. Mais comme le nom moderne est différent, la certitude n'est pas complète. Le nom de קרית סנה donné à la même ville Jos. **15** 49 ne doit être qu'une faute de copiste, סנה pour ספר cf. LXX.

12) Budde traduit « celui qui battra la ville la gagnera (apodose ולכדה), et de plus aura ma fille ». Mais לכד se dit bien plutôt de la prise de la ville que de sa possession, cf. v. 13. L'apodose commence seulement avec le parf. consée. ונתתי; si l'apodose commençait à ולכדה, le second parf. consée. ne serait guère explicable. D'ailleurs en fait Othoniel a gardé la ville. Le nom propre עכסה, cf. עכס *bracelet*, cercle que les femmes mettaient à leurs jambes.

13) On controverse depuis longtemps si Othoniel était le neveu ou le frère cadet de Caleb. La *Vg.* après G(A etc.) lit *Othoniel, filius Cenez, frater Caleb minor*. Et en effet Caleb est nommé Qénizite, c'est-à-dire descendant de Qénaz (Num. **32** 12 Jos **14** 6.14), comme Hum. le remarque en faisant d'Othoniel un simple parent de Caleb. Et la réflexion « plus jeune que lui » est justement là pour expliquer comment un frère de Caleb était encore assez jeune pour épouser sa fille. L'histoire des Calébites d'après les différents textes bibliques est citée par Poels (*Histoire du sanctuaire de l'arche*, p. 92-100) comme un exemple de la manière dont les relations des tribus sont traitées sous forme de généalogies. Qénaz est un clan iduméen

cadet de Caleb, et il lui donna sa fille 'Aksa pour femme. [14] Et lorsqu'elle arriva 'il lui suggéra' de demander à son père 'un' champ. Et elle se jeta à bas de son âne, et Caleb lui dit : Qu'as-tu ? [15] Et elle lui dit : Accorde-moi une faveur : puisque tu

14. ויסיתה; TM ותסיתהו *et elle lui suggéra.* — Omettre l'article devant השדה.

15. Lire au sing. גלת *bis*.

(Gen. **36** 15.42); Ierakhmeël frère de Caleb (I Chron. **2** 42) est un clan situé au sud de Caleb (I Sam. **27** 10; **30** 29). La Chronique exprime (I Chr. **2** 9. 25.42.49) comment tous ces clans ont fini par être complètement fondus dans Juda ; Caleb figure même comme chef de la tribu de Juda (Num. **34** 19).

14) On amène la future, probablement dans la ville conquise qui deviendra le domaine de son époux. La leçon de TM ותסיתהו est inexplicable puisque c'est elle-même qui fait la demande. La *Vg.* ici et dans Jos. **15** 18 : *il excita elle*, de même LXX ici, et le *Sah.* dans Jos. **15** 18: *et il conseilla avec elle...* On doit sacrifier ici la leçon difficile qui a pu pénétrer par une simple erreur de scribe ou le désir de rejeter la faute de la séduction sur la femme, première tentatrice, d'autant que סות (*hiph.*) est ordinairement pris en mauvaise part pour entraîner au mal. La leçon שדה Josué *ad h. l.* et LXX, *Sah.* etc., est préférable puisque le champ ne peut être encore déterminé. Keil voyait dans ce texte la preuve que le champ était déjà connu par le livre de Josué ! — Le sens de sauter pour צנח semble assuré par le contexte ici, Jos. **15** 18 et Jud. **4** 21 †. Le mot ne se trouve pas en hébreu, ni en arabe ou en syriaque ; en éth. dans le sens d'attendre (*Moore*). Les textes grecs portent la trace de plusieurs tentatives de deviner : « crier, murmurer. » *Vg. soupirer*; *Syr et Targ.*, *s'incliner* (pour parler à l'oreille ?). Le sens serait aussi bon sinon meilleur en lisant ותאנח *et elle soupira*, car son but n'est pas de faire une politesse à son père (comme I Sam. **25** 23 ; Gen. **24**. 64), mais d'attirer son attention et même d'émouvoir sa compassion, mais les variations des vers. ne se prêtent pas à une restitution certaine. G(A, *Lag.*), *Sah.* très conséquents avec leur : « elle s'écria de son âne », ajoutent : Tu me livres à un pays du sud ! ארץ הנגב נתתני. L'interrogation de Caleb s'appliquerait à cette exclamation : « de quoi te plains-tu ? » D'après TM en la voyant sauter de son âne, Caleb s'écrie : qu'as-tu à me demander ? (Cf. II Sam. **14** 5). Le texte de G(A) est très fin ; elle va demander une compensation à l'exil auquel on la condamne, elle commence par se plaindre.

15) הבה לי ; dans Jos. **15** 19 תנה לי, terme plus ordinaire. ברכה présent pour honorer quelqu'un ; le terme est spécialement heureux quand la

m'as reléguée dans le pays du Négeb, donne-moi du moins un cours d'eau! Et Caleb lui donna 'Goullath' d'en haut et 'Goullath' d'en bas. [16]Or les fils 'de Hobab le Qénite', allié de

16. חובב הקיני; TM קיני de Qéni. — במדבר אשר בנגב יהודה במורד ערד; TM מדבר יהודה אשר בנגב ערד dans le désert de Juda qui est dans le Négeb d'Arad. — את העמלקי; TM את העם avec le peuple.

---

demande s'adresse à un père auquel il appartient de bénir. Il semble qu'elle conserve le souvenir de l'étym. du Négeb, terre aride (ce que la *Vg.* exagère en traduisant Négeb comme appellatif *terram arentem*), et qu'elle insiste sur la mauvaise situation qu'on lui a faite pour en obtenir une meilleure, un endroit bien arrosé. נתתני ne signifie pas : tu m'as donné ce pays (*Vg.*), mais tu m'as conduite dans ce pays (LXX, *Syr.*). ארץ pour אל ארץ, accusatif de lieu. — Le sing. עלית et תחתית indique qu'il faut lire 2° et 3° le sing. גלת, Golath ou Goullath, plutôt que de mettre les adj. au pluriel; chacun des endroits étant opposé l'un à l'autre, Golath d'en haut à Golath d'en bas, doit avoir naturellement la terminaison du sing. (LXX sur Jos. **15** 19); cette terminaison féminine en *ath* est la plus ancienne et Moore compare justement ce nom à d'autres villes cananéennes, צפת, בעלת, צרפת. Mais il est plus douteux qu'il faille lire גלת מים 1° *loco* au sing. avec *Aq.* ici et LXX sur Jos. **15** 19. Γωλαθμαιμ (Eus. *On.* **245** 34), car 'Aksa a pu jouer sur le mot en visant d'avance les deux Golath. Le jeu de mots n'est pas clair parce que גלת ne s'est pas conservé en hébreu comme nom commun, mais on peut rapprocher le syr. *gelâlâ* « lieu ravagé par l'inondation »; cf. l'hébreu גלים « vagues ». La terminaison des adj. en ית est considérée par Barth comme un *nisbe* (*die Nominalbildung*, § 35 *c*); Moore y voit une forme cananéenne. Les LXX ont rendu ici גלת λύτρωσιν, d'après la racine גאל. La *Vg.* a suivi *Sym.* ἀρδείαν, « une irrigation », sens que le *Syr.* et le *Targ.* devaient naturellement trouver d'après l'usage de leur langue indiqué plus haut. — L'endroit ne peut être fixé avec certitude, mais comme il doit se trouver entre Debir et Hébron, domaine de Caleb, si Debir est à *ed-Dâharîyeh*, on peut chercher les deux Goullath au *Seil ed-Dilbeh* où il y a plusieurs sources. Cet endroit, plus rapproché d'Hébron, aurait dû appartenir à cette riche cité; on nous explique comment il s'est trouvé dans la mouvance d'une ville moins importante.

16) קני étant un adj. gentilice ne peut être un individu beau-père de Moïse. Il manque donc ici le nom propre que nous trouvons dans la grande tradition de l'ancienne version grecque, sous les formes Ιωβαβ *Lag.*, *Syr.-hex.*, *Éth.* et Ιωαβ A, *Sah.*, qui toutes deux doivent rendre חבב, le *khoten* de

Moïse, montèrent de la ville des Palmiers avec les fils de Juda ˈau désert qui est dans le Négeb de Juda, à la descente d' ʿArad ˈ,

Moïse (Num. **10** 29; cf. Jud. **4** 11). Que le G(B et N de Moore) ait Ιοθορ, cela ne prouve pas qu'on a mis un nom quelconque dans les différentes éditions grecques à la place de celui qui manquait : on a substitué à Ḥobab le nom plus connu du beau-père de Moïse (Ex. **3** 1). Il faut ensuite mettre l'art. devant קֵנִי, simple adj. τοῦ Κειναίου. — La ville des Palmiers est Jéricho: Dt. **34** 3; II Chron. **28** 15; cf. Jud. **3** 13. Steuernagel (*die Einwanderung*, p. 76) propose Tamar (Ez. **47** 19). — Dans TM « le désert de Juda qui est dans le Négeb d'ʿArad » sont des idées contradictoires, le désert de Juda s'étendait à l'est de Jérusalem et d'Hébron, non au sud. ʿArad est d'ailleurs connu, auj. *Tell ʿArad* à environ 30 kil. au sud d'Hébron. Les LXX ont unanimement la descente d'ʿArad, soit במורד ערד qui semble une bonne indication. Si Tell ʿArad est en plaine, le plateau s'abaisse non loin de là, vers l'est. Pour le reste, il y a surtout en présence la recension courante A, *Lag.*, *Syr.-hex.*, *Éth.* : « dans le désert de Juda qui est au midi à la descente d'ʿArad », celle de B, *Sah.* : « dans le désert qui est au midi de Juda, à la descente d'ʿArad », le midi est pour le Négeb; la principale différence est donc la place du mot Juda. Or le désert de Juda a pu venir ici comme plus connu et il est moins en situation que le Négeb de Juda, qui est précisément voisin du Négeb des Qénites, I Sam. **27** 10. Nous préférons donc la leçon de B et *Sah.* Moore supprime le désert de Juda, le Négeb et n'admet pas la descente d'ʿArad, il reste seulement במדבר ערד; Budde « dans le désert d'ʿArad qui est au Négeb », mais ces restitutions s'écartent trop des données diplomatiques, et sans profit, car ʿArad n'était pas précisément un désert, et il était assez évident qu'il était dans le Négeb. Au contraire, l'auteur indique un désert, au midi de Juda et à l'endroit où commence la descente qui est censée avoir son point de départ à ʿArad (cf. Jos. **10** 11). — « Et il habita avec le peuple » de TM ne peut rien signifier. G(N de Moore) avec *Sah.* μετὰ τοῦ λαοῦ Ἀμαληκ est une leçon excellente, parfaitement conforme à l'histoire (I Sam. **15** 6) qui montre les Qénites habitant au milieu des Amalécites. Il est très difficile de supposer que cette leçon a pénétré par hypothèse, tandis qu'un copiste a pu se scandaliser ici de cette liaison voulue des Qénites avec ʿAmaleq. On peut seulement se demander si la leçon du grec que nous préférons n'est pas un doublet; c'est pourquoi nous ne lisons que את העמלקי avec Moore et Budde. Si la leçon עמו était représentée dans les mss. ou les versions, elle mériterait peut-être la préférence; en effet, les Qénites retournaient en quelque sorte chez eux; ceux qui avaient suivi les Israélites rejoignaient leurs compatriotes. Dans l'histoire de Balaam, ils sont déjà joints

et [cette tribu] alla habiter 'avec les Amalécites'. [17] Et Juda alla
avec Siméon son frère et ils battirent les Cananéens habitants de
Ṣephath et la vouèrent à l'anathème; et l'on nomma cette ville
Ḥorma. [R] [18] Et Juda 'ne déposséda pas' Gaza et son terri-
toire, Ascalon et son territoire, Accaron et son territoire. [J]

18. ולא הוריש; TM וילכד *et il prit.*

---

aux Amalécites (Num. **24** 21 s.); Raguel, le père de Ḥobab (Num. **10** 29) porte un nom qui figure près d' 'Amaleq, dans la généalogie d'Édom (Gen. **36** 10. 12. 13).

17) Ce verset indique une situation que nous retrouvons plus tard : Juda tient sa parole à Siméon et l'aide à conquérir Ḥorma, qui fut en effet comptée parmi les villes de Siméon (Jos. **19** 4; **15** 30; cf. I Sam. **30** 30). Le nom ancien צפת fut à cette occasion changé en *Ḥorma*, ville soumise à « l'anathème ». On n'entre ici dans aucun détail, c'était la destruction totale, mentionnée dans le même terme par Mésa, dans son inscription (ligne 16 s.). La principale difficulté est de rapprocher le fait ici mentionné de Num. **21** 1-3. D'après Dillmann, les Nombres ont dit par anticipation le même événement; il est plus juste de dire avec Budde, Moore, Nowack, que le mot de Ḥorma y est interpolé. Le nom ancien de la ville était Ṣephat; rien n'empêche qu'il ait prévalu avec le temps sur un nom de circonstance, quoique ce dernier se trouve naturellement dans les documents officiels. Ce ne serait pas le seul exemple de cette sorte de survivance qui s'est si souvent produite, au moins à l'époque grecque. Dès lors, on peut raisonnablement identifier *Ṣephat* avec *Ṣbaïté* visité d'abord par Seetzen (III, p. 44; cf. RB. 1900, p. 282).

18) Le TM est ici en contradiction ouverte avec l'affirmation de Jos. **13** 3 et surtout avec celle du verset suivant et de **3** 3 qui, parlant du même temps que le nôtre, ne supportent aucune échappatoire comme de dire que les Judéens ont pris ces villes pour un temps! Il doit donc nécessairement être abandonné comme contraire à toute la tradition hébraïque. Si les villes philistines sont comprises dans la frontière de Juda (Jos. **15** 45-47), c'est une frontière de droit établie pour tous les temps, sans tenir compte des modalités de l'histoire. Toute la question est de savoir si nous avons à faire à une pure glose ou s'il ne faut pas suivre ici les LXX καὶ οὐκ ἐκληρονόμησεν, « et il ne prit pas », ולא הוריש. Le texte des LXX est d'ailleurs d'une unanimité rare, sans divergence dans les mss. soutenus par les vers. *Anc.-lat.*, *Syr-*

[19] Et Iahvé fut avec Juda et il s'empara de la montagne ; cependant 'il ne put chasser' les habitants de la plaine parce qu'ils avaient

19. לא יכל להוריש ; TM לא להוריש *non chasser* (?).

---

hex., *Éth.*, *Sah.*, Eus. dans *Onom.* et même s. Jérôme dans sa traduction *Onom.* **126** 8 etc. Lagarde (*Sept. Studien*, p. 20 s.) cite seulement les éditions Aldine et d'Alcala avec le *Græcus venetus* et le texte arménien de Zohrab comme n'ayant pas la négation. Il est d'ailleurs en parfaite harmonie avec le style de tout le chapitre; l'auteur ayant toujours soin de mentionner ce que les tribus n'ont pas fait. Moore et Budde objectent que le v. 18, lu d'après les LXX, serait inutile auprès du v. 19 qui ne se comprendrait même pas. On répond que le v. 19 se comprend dès lors comme un résumé de ce qui précède. Il est vrai que le style du v. 18 a cela de particulier qu'il dit : « son territoire » et non « ses filles » comme dans le reste du chapitre, mais cela ne s'explique-t-il pas par la constitution spéciale des villes philistines? Josèphe paraît avoir été assez embarrassé. Dans un passage (Ant. V **2** 4), il donne à Juda Ascalon et Azot, mais non Gaza, ni Accaron ; ailleurs (Ant. V **3** 1) il fait enlever à Juda (qui les possédait donc) Ascalon et Accaron. D'ailleurs quelques mss. grecs omettent « Ascalon et son territoire » et *Sah.* ne nomme que Gaza et Ascalon sous la forme *Aslôn*. Quoi qu'il en soit, l'audacieuse affirmation du TM du v. 18 prouve la vraisemblance de l'interpolation du v. 8.

19) Tel qu'il est, ce verset s'applique à la double action de Juda, couronnée de succès dans la montagne qui désigne surtout la région de Jérusalem à Hébron, infructueuse dans la plaine. Mais il faut noter que le premier כי ne s'explique guère ; — il serait beaucoup mieux à sa place après le v. 18, comme explication de l'échec de Juda contre les villes philistines —, et que, d'autre part, 19ª serait plus naturellement avant 20ª. En l'absence d'une tradition diplomatique, nous ne faisons pas ce léger changement qui remettrait tout en place. Le verbe ירש « prendre possession » a à l'*hiph.* le double sens de prendre possession et de chasser quelqu'un de sa possession. Dans ce chap., c'est toujours un sens combiné : prendre possession en chassant les autres. — לא להוריש est inexplicable grammaticalement; le plus simple est de lire avec LXX לא יכל להוריש; si l'on compare d'un côté Jos. **15** 63, **17** 12; I Reg. **9** 21 et de l'autre Jud. **1** 21.27 et II Chron. **8** 8, on voit une tendance dans les seconds passages à ne pas mentionner l'impuissance des Israélites, impuissance que le *Targ.* reconnaît cependant, mais en l'attribuant à leurs péchés. — Les habitants de la vallée sont ceux de la grande

des chars de fer. [R] 20 Et ils donnèrent Hébron à Caleb comme
l'avait dit Moïse, et il en chassa les trois fils des 'Anaq. [J]
21 Quant aux Jébuséens habitant Jérusalem, les fils de Benjamin
ne les chassèrent pas, et les Jébuséens habitèrent avec les fils de
Benjamin [ ] jusqu'aujourd'hui.

21. Omettre בירושלם *dans Jérusalem.*

---

plaine du bord de la mer, par conséquent les mêmes que v. 18. Il n'est pas concevable que les Judéens aient échoué dans la plaine s'ils en avaient pris les plus fortes places (contre *Hum.*). Les chars de fer les rendaient redoutables; cf. ch. **4**. Le mot רכב a été pris par LXX pour un nom propre, ברזל, a dû être lu הבדיל : ὅτι Ρηχαβ διεστείλατο αὐτήν; une double traduction avait pénétré dans l'Anc.-lat. *quoniam Rechab obstitit eis, et currus erant eis ferrei.*

20) Cf. sur v. 10 et Num. **14** 24; Dt. **1** 36; Jos. **14** 12 ss.; **15** 13 ss. Il est clair qu'il n'y a point eu deux campagnes de Caleb contre Hébron, l'une du temps de Josué, l'autre après. Les faits relatifs à Hébron et à Caleb sont donc antérieurs à la mort de Josué et n'ont été répétés ici que pour compléter le tableau de l'installation des différents clans relevant de Juda. Les faits étant déjà dits dans le même chapitre, le v. a seulement pour but de les consacrer par l'autorité de Moïse; il a donc un caractère secondaire. Le TM avec G(B) a le pluriel ויתנו, mais le sing. est représenté par G(A, *Lag.*, etc.) et même *Sah.* C'est donc la leçon des LXX. Les mêmes LXX, ont et cette fois unanimement, inséré le mot 'villes' après 'trois', sans doute pour mieux marquer que ces personnes sont des clans.

21. Benjamin. — Dans Jos. **15** 63 on trouve : « les fils de Juda » au lieu de : « les fils de Benjamin » et naturellement Juda au lieu de Benjamin dans la seconde partie du v. Moore et Budde prétendent que c'est aussi ce qu'il faut lire ici en plaçant le v. 21 après le v. 19, lui-même placé après le v. 7. Il est possible que le texte de Josué soit en partie plus ancien. « Ils ne purent pas »; cf. sur v. 19. Mais Benjamin au lieu de Juda n'est pas ici le fait d'un copiste. Peut-être le rédacteur, passant en revue les tribus, a-t-il voulu mentionner aussi Benjamin. Mais comme Benjamin a été toujours en diminuant, c'est plutôt Jos. qui s'est conformé à l'état récent des choses contre Jos. **18** 28. Il est à noter que la ville s'appelle bien Jérusalem et non Jébus; elle est seulement habitée par les Jébuséens. La seconde partie du texte semble dire que les Jébuséens y habitaient en paix avec les Benjamites avant la conquête. Cela n'est guère vraisemblable et c'est contraire à l'esprit de l'histoire du lévite,

[R] 22 Or la maison de Joseph monta elle aussi vers Béthel et Iahvé était avec eux. [J] 23 Et la maison de Joseph épia Béthel,

19 12. Le G(A) et *ms.* k de Lagarde (*Parisinus graecus* = **54** (*Holmes*), un *ms.* arménien dans Lagarde, ne lisent pas ἐν Ἰερουσαλημ 2° *loco*. La suppression fortuite ne serait pas vraisemblable; il est beaucoup plus probable que « à Jérusalem » n'est qu'une glose destinée à tout harmoniser quand un premier glossateur eut ajouté le v. 8. On imagina une cohabitation des Israélites avec les Jébuséens dans Jérusalem, ville basse, réservant la citadelle aux Jébuséens, le tout sans fondements. Le texte primitif disait simplement que les Jébuséens habitaient côte à côte avec les Israélites. La même correction ou une autre analogue doit être faite Jos. **15** 63 où le G(B et A) a seulement : « et les Jébuséens habitèrent à Jérusalem jusqu'aujourd'hui », sans dire « avec les fils de Juda »! Il faut évidemment regarder comme anciennes les leçons qui s'harmonisent avec l'histoire et les préférer à celles qui ont été introduites pour une plus grande gloire des Juifs. — « Jusqu'à aujourd'hui » est une note de la plus haute importance, surtout après la correction proposée. En toute hypothèse d'ailleurs l'auteur ne peut parler d'une cohabitation pacifique après la conquête par David : à partir de ce moment les Judéens avaient pris la ville! Il faut donc reconnaître que le verset, soit dans la forme qu'il a ici, soit dans la forme de Jos. **15** 63, est antérieur au temps où David prit Jérusalem. Un rédacteur a pu ensuite le prendre tel quel parce qu'en réalité les Jébuséens demeurèrent mêlés aux Israélites comme les autres Cananéens.

22-26. Joseph et la prise de Béthel. — 22) La leçon בית יוסף de TM est meilleure que le banal בני יוסף des LXX; c'est l'expression plus rare et plus ancienne Jos. **17** 17; II Sam. **19** 21; I Reg. **11** 28; Am. **5** 6 et qui revient v. 35 attestée par LXX (*Budde*). Joseph est ici comme une grandeur opposée à Juda, גם הם. On trouve dans G(A) et Eusèbe Juda יהודה pour יהוה; Juda aurait aidé Joseph. Mais la leçon de TM est plus probable comme parallèle à v. 19. Budde suivi par Kittel propose de lire יהושע, « Josué », qui aurait été supprimé après que les faits qu'il veut contemporains de Josué eurent été reportés après sa mort. Mais la conjecture n'est pas appuyée. On ne dirait pas simplement d'un si grand chef qu'il était avec eux, c'est à lui qu'on eût attribué la campagne. Nous voyons bien que Josué a pris 'Aï, mais il n'est pas question de Béthel dans son histoire. Il faut reconnaître, précisément avec l'école critique, que la conquête s'opéra lentement, que telle et telle ville résista longtemps.

23) תור *explorer* ne se trouve à *hiph.* qu'ici et peut-être Prov. **12** 26; on

et le nom de la ville était auparavant Louz. [24] Et ceux qui étaient en embuscade virent un homme qui sortait de la ville et ils lui dirent : Indique-nous le moyen d'entrer dans la ville et nous te ferons grâce. [25] Et il leur indiqua le moyen d'entrer dans la ville et ils passèrent la ville au fil de l'épée et ils laissèrent en liberté cet homme et tout son clan. [26] Et cet homme s'en alla au pays des Hétéens et bâtit une ville qu'il nomma Louz ; c'est son nom

peut le prendre soit dans le sens de *qal*, soit comme causatif, « faire explorer ». De toute manière la préposition ב qui suit est peu naturelle et on serait tenté de lire ויחנו « et ils campèrent », d'après καὶ παρενέβαλον avec G(A, même B qui y ajoute la traduction de TM καὶ κατεσκέψαντο), *Anc.-lat.* etc. *Vg. nam cum obsiderent.* Moore note que le sujet, omis par G(B), n'est pas en effet indispensable ; il figure dans G(A) etc. sous la forme οἶκος Ισραηλ. Comme le v. 22 par sa ressemblance avec le v. 19 a le caractère rédactionnel, on peut se demander si 23-26 ne constituent pas une histoire antérieure empruntée par le Rédacteur comme celle de Caleb et du v. 21 ; elle aurait eu pour thème les actes de la maison d'Israël ; Joseph aurait été substitué par le Rédacteur qui se proposait de passer en revue les tribus. — Béthel est l'ancienne Louz, et le changement de nom est déjà indiqué Gen. **28** 19. Dans Jos. **16** 2 les deux noms paraissent répondre à deux localités, mais לוזה doit être pris comme une opposition de בית־אל plutôt que comme un lieu différent. Signalé par Eusèbe à 12 milles de Jérusalem (*Onom.* **209** 55, etc.), aujourd'hui *Beitîn*, endroit bien connu.

24) Le G de B et consorts a והנה devant איש, « et voici qu'un homme sortait... » mais A et les siens sont avec TM. Le terme השמרים pour désigner l'embuscade marque spécialement ceux qui veillaient pendant la nuit ; cf. I Sam. **19** 11 et Jud. **7** 19 ; ils demandent à l'homme non de leur montrer la porte mais « l'endroit le plus faible des murailles » (*Calm.*).

25) L'homme est épargné avec tout son clan ; cf. Jos. **6** 23 ; משפחה est certainement plus que la famille proprement dite, c'est le groupe de tous ceux qui se croient parents. Cette émigration ressemble assez à celle des Danites.

26) Si l'on prenait le terme de החתי avec l'extension qu'il a dans le document P du Pentateuque (Code sacerdotal), l'indication serait assez vague, puisqu'il place les Hétéens à Hébron (Gen. **23**) ; mais ce qui prouve qu'ici le terme est pris dans son sens spécial, c'est que le pays est en dehors de celui d'Israël. Il s'agit donc du pays propre des Hétéens, au nord de la Palestine ; cf. sur **3** 3. Le site de la nouvelle Louz n'est pas connu ; on peut

jusqu'aujourd'hui. [R][27] Manassé ne déposséda pas Beth-Chean ni ses filles, Ta'anak ni ses filles, les habitants de Dor ni ses filles, les habitants de Ible'am ni ses filles, les habitants de Megiddo ni ses filles, et les Cananéens se maintinrent dans ce pays. [28] Cependant lorsqu'Israël devint plus fort, il mit les Cananéens à la

considérer comme répondant à la situation et au nom *Louweiziyeh* près d'*el-Ghadjar*, endroit habité aujourd'hui par une race spéciale à moins d'une heure de *Tell el-Qâḍi*, vers le nord-ouest.

Il semble bien que la prise de Béthel, attribuée à la maison de Joseph (ou d'Israël!), n'est pas du même auteur que ce qui est relatif à Manassé et à Éphraïm; le reste étant dans le ton général du chapitre, notre fragment 23-26 doit être une ancienne histoire, empruntée par le rédacteur-auteur comme marquant ce que fit Joseph, en parallèle avec ce que fit Juda.

27-29. Manassé et Éphraïm. — 27) Un passage tout à fait parallèle Jos. **17** 11-13 qui semble renfermer un élément plus primitif, « et ils ne purent pas »; cf. sur v. 19. Mais ce n'est pas une raison pour le restaurer ici puisque le Rédacteur semble avoir voulu l'éviter, comme v. 21, pour laisser la responsabilité aux tribus. Il demeure cependant que le Rédacteur du chapitre se servait d'éléments anciens. Dans les deux cas il y a changement de tournure : telle ville et ses filles... les habitants de telle ville et ses filles. Quoi que cela ait d'étrange, la seconde tournure ne peut être dite contraire à la grammaire et le TM est ici confirmé par LXX. La discussion topographique appartient au livre de Josué, nous indiquerons seulement ici les identifications qui nous paraissent les plus probables. בית שאן *Beth-Cheân* l'ancienne Scythopolis, auj. *Beisân*; תענך *Ta'anak*, auj. *Ta'annuk*; *Megiddo*, auj. *Tell el-Mutesellim* près *Leddjun*; *Dôr*, auj. *Ṭanṭura*, au bord de la Méditerranée; *Ible'am*, auj. *Bîr Bel'ameh*. Ce sont toutes les plaines, celle de Beisân près du Jourdain, celle du Cison allant du Thabor à la mer, et aussi les rives de la Méditerranée qui échappent à Manassé; cf. ch. **4**. — Tous ceux-là ne commencèrent pas à habiter (LXX *Vg. coepit*) mais s'obstinèrent à demeurer; le verbe יאל (*hiph.*) dans le sens d'une résolution bien prise, I Sam. **12** 22.

28) מס ne signifie pas le tribut, mais la corvée, l'instrument indispensable de tous les grands travaux de l'Orient. Salomon (I Reg. **9** 15) fit travailler à la corvée pour Megiddo et Gézer. C'est sous son règne que les Cananéens furent le plus universellement soumis à la corvée (I Reg. **9** 20 ss.) à cause de ses entreprises considérables.

corvée, mais il ne les expulsa nullement. [29] Éphraïm ne chassa pas les Cananéens habitant à Gézer, et les Cananéens habitèrent au milieu de lui à Gézer. [30] Zabulon ne chassa pas les habitants de Qitron ni les habitants de Nahalol ; et les Cananéens habitèrent au milieu de lui et servirent à la corvée. [31] Acher ne chassa pas les habitants d'Acco, ni les habitants de Sidon, de 'Makhalib'

31. מחלב; TM אחלב *Aḥlab* ; omettre חלבה *Ḥelba*.

---

29) Ce v. semble le texte abrégé, mais par le Rédacteur lui-même, de Jos. **16** 10. Dans cet endroit on lit : « et le Cananéen habita au milieu d'Éphraïm jusqu'aujourd'hui et il fut employé à la corvée », ce qui vise peut-être les travaux de Salomon (I Reg. **9** 15). Il y eut bien sans doute d'autres endroits qui échappèrent à Éphraïm, mais celui-là était particulièrement célèbre par le don qu'en fit le Pharaon à Salomon comme dot de sa fille (I Reg. **9** 16). Auj. *Tell Djézer* découvert par Clermont-Ganneau en 1871 (cf. RB. 1899, p. 109 ss.).

30-35. Les autres tribus. — Issachar est omis, ce qui est difficilement explicable ; il est possible que l'auteur n'ait rien su de ses exploits particuliers, comme il ne dit rien non plus de ceux des autres, et qu'il ne lui ait pas connu d'enclave cananéenne. Quant à Lévi, il ne pouvait en être question. Qu'on note bien que dans tout ce qui suit, comme pour Éphraïm et Manassé, il n'est nullement question de la conquête, mais de ce que la conquête antérieure eut d'incomplet.

30) Les noms propres sont déplorablement défigurés dans les divers textes de G. Même dans TM, il est probable que קִטְרוֹן est le même que קַטָּת de Jos. **19** 15, sans qu'on puisse choisir le bon avec certitude. נַהֲלָל est dans Jos. **19** 15 ; **21** 35 נַהֲלֹל probablement auj. *Mă'lul* à l'ouest de Nazareth.

31) Aser ne put s'emparer d'*'Acco*, auj. *'Acca*, ni de Sidon, auj. *Ṣaïda*, presque les deux extrémités de son territoire *de jure* Jos. **19** 28, car les Phéniciens ne furent jamais soumis aux Israélites. אחלב et חלבה ne peuvent être que la même ville et c'est encore ce qu'il faut reconnaître dans Jos. **19** 29 au lieu de l'impossible מֵחֶבֶל ; le vrai nom de la ville paraît être donné dans l'inscription de Sennachérib (3e campagne, contre Ézéchias) sous la forme *Makhalliba*. *Akzib*, auj. *Ez-zib*. *Aphiq* est peut-être *Apheq* de I Sam. **29** 1, mais ne doit pas en tous cas être cherché à *Afqa* au nord de *Beirout* ; *Reḥob* n'est pas celui de Dan Jud. **18** 28 ; II Sam. **10** 6 ; Num. **13**

d'Akzib, [ ] d'Aphiq, de Reḥob; 32 et les Achérites demeurèrent
au milieu des Cananéens habitant le pays, car ils ne les chassèrent
pas. 33 Nephtali ne chassa pas les habitants de Beth-Chémech ni
les habitants de Beth-'Anath, et il demeura au milieu des Cana-
néens habitant le pays, et les habitants de Beth-Chémech et
de Beth-'Anath les servirent à la corvée..... 34 Et les Amor-
rhéens resserrèrent les fils de Dan contre la montagne, car ils ne

21, mais un Reḥob près de la mer et du Cison; cf. Müller, *Asien und Eur.*, p. 153.

32) La formule est significative; non seulement Aser n'expulse pas les habitants anciens, mais c'est lui qui habite au milieu d'eux et sans doute d'une façon assez dépendante, car on ne dit pas ici qu'ils furent réduits à la corvée.

33) La même tournure est employée pour Nephtali, cependant les villes qu'on cite comme demeurées indépendantes furent elles-mêmes assujetties à la corvée. L'élément étranger fut toujours considérable dans cette région, *Gelîl ha goyîm* (Is. **8** 23), « le district des étrangers » ou simplement *Gelîl* (I Reg. **9** 11; II Reg. **15** 29) la Galilée. *Beth-Chémech* est cité Jos. **19** 38 mais n'a pas été identifié. Beth-'Anath renferme aussi un nom de divinité, ce qui a été très bien reconnu par les Égyptiens; dans leur transcription 'Anath est déterminé par le signe d'une déesse (Müller, *Asien*, etc., p. 220). Auj. probablement *'Ainita* à 6 milles au nord-ouest de l'ancienne Cadès de Nephtali. Le renseignement donné par Eusèbe (*Onom.* **236** 45) sur un lieu Βαταναια à 15 milles de Césarée n'est que juxtaposé et ne prétend probablement pas être une identification. Steuernagel (*Einwanderung*, p. 29) veut que ces deux villes désignent une première position de Nephtali près de Dan; mais l'identification de Beth-'Anath ruine cette hypothèse.

34 s.) L'ensemble de la notice est bien conçu dans la manière de tout le chapitre, surtout le v. 35. Cependant le mot Amorrhéen au lieu de Cananéen étonne, et la seule explication qu'on en peut donner c'est que l'auteur-rédacteur qui suit souvent d'anciennes sources dont quelques fragments nous sont conservés ailleurs, reproduit ici son document. Le mot Amorrhéen, pour désigner les anciens habitants, est un terme de l'Élohiste et du Deutéronome. Il est à remarquer que le v. 34 s'encadrerait parfaitement chap. **18**, v. 1, pour expliquer pourquoi Dan a cherché fortune ailleurs, au lieu de ce qui remplit maintenant la fin du verset כי לא נפלה וגו'; cf. *ad h. l.* Ce verset a pu être emprunté à cet endroit et remplacé ensuite. Aussi bien le texte des LXX sur Jos. **19** 47 est beaucoup plus complet que le TM

les laissèrent pas descendre dans la plaine, 35 et les Amorrhéens se maintinrent au mont Ḥérès, à Aïalon et à Cha'albim; et lorsque la main de la maison de Joseph se fit plus lourde, ils servirent

et contient nos deux versets. La preuve que ce qu'il y a en plus est primitif se trouve dans le TM lui-même, ויצא doit être corrigé soit en וַיְצִיקוּ (*Budde*) soit plutôt en וַיֵּצַר, moindre changement : « le territoire des Danites fut trop étroit pour eux », ce qui suppose auparavant l'équivalent du v. 34. Nous lisons נתנם plutôt que נתנו soit d'après le texte des LXX dans Jos. **19** 47 soit d'après *Sah.* ici même; quelques autorités grecques ont ici le verbe au sing., le pronom au pluriel : « il ne les laissa pas ». — Dans LXX sur Jos. **19** 47 notre v. 34 paraît précédé des mots : « et les fils de Dan ne dépossédèrent pas l'Amorrhéen », qui conviendraient bien ici comme début d'après le style de tout le chapitre. Actuellement le v. 34 commence d'une façon trop abrupte.

35) *Ayyalôn* est le moderne *Yâlô*, non loin d'*'Amwâs*, dans une situation très agréable, une petite plaine séparée par des collines de la grande plaine de Philistie (cf. Jos. **10** 12). *Cha'albîm* nommé à côté de la précédente (Jos. **19** 41 et I Reg. **4** 9) ne peut être identifiée avec certitude, car le *Selbîṭ* d'aujourd'hui ne correspond guère phonétiquement; la situation convient. הר חרס, « la montagne du soleil » ne vient qu'ici. Mais puisque חרס signifie le soleil on pense à *Beth-Chémech*, « la maison du soleil », et ce qui est plus fort c'est que les deux passages cités qui rapprochent Ayyalôn et Cha'albim ont aussi soit Beth-Chémech (I Reg. **4** 9) soit 'Ir-Chémech (Jos. **19** 41) dans le même rapport immédiat. L'endroit se nomme aujourd'hui *'Aïn Chems*, près de la station de *Deir Abbân*. Ce nom n'en est pas moins très étonnant, d'autant que 'Aïn Chems qui représente bien Beth-Chémech est plutôt dans la plaine. Il se peut que nous ayons ici le nom ancien cananéen transformé dans la suite. Les LXX ont cependant une variante assez séduisante, ἐν τῷ ὄρει τοῦ Μυρσινῶνος (A etc.) = הר הדס, « la montagne du myrte », mais il est remarquable que le mot de חרס, sans doute à cause d'un sens idolâtrique, a inspiré de la répugnance aux Juifs; cf. sur **8** 13. Une autre variante (B etc.) ἐν τῷ ὄρει τῷ ὀστρακώδει = הר חרש, « le mont du tesson », est une autre échappatoire. Une fois en voie de traduire les noms propres, les LXX ont mis pour les deux autres villes des ours et des renards, ce qui, mêlé aux noms propres rétablis, engendre dans leur liste une confusion inextricable. — La maison de Joseph (Éphraïm dans LXX à Jos. **19** 47) intervient. Beth-Chémech est dans la région de Juda et même sur sa limite, mais les deux autres villes sont plutôt en relation avec Éphraïm à qui incombe aussi Gézer (Jos. **16** 10).

à la corvée. [36] Or le territoire ʻdes Iduméensʼ [s'étend] de la montée d'ʻAqrabbim, de Sélʻa et au-dessus.

2. — [1] Alors l'ange de Iahvé monta de Galgala [ ] ʻ à Béthel, auprès de la maison d'Israëlʼ et il dit : Je vous ʻai fait

36. האדמי; TM האמרי *des Amorrhéens*.

1. אל בית־אל אל בית ישראל; TM אל הבכים à *Bokim*. — אנכי העליתי; TM אעלה inexplicable.

---

36. La frontière d'Édom. — Le TM lit האמרי, « l'Armorrhéen », mais le G(A, *Lag.*, M. de Moore, l'*Arm.* de Lagarde, *Éth.*, *Syr.-hex.*, ce dernier avec obèle) porte : τοῦ Ἀμορραίου ὁ Ἰδουμαῖος, « la frontière de l'Amorrhéen est l'Iduméen ». Cette leçon est assez séduisante parce qu'elle explique pourquoi il est question ici d'Édom ; c'est en raison de l'Amorrhéen dont il vient d'être parlé ; mais d'autre part la frontière de l'Amorrhéen ne peut être indiquée par un seul point si étroit puisqu'elle comprenait le pays occupé par les Israélites, et, à proprement parler, l'Amorrhéen n'avait plus de frontières, au moins légales. Il s'agit donc ici seulement d'Édom et tous les critiques sont d'accord là-dessus (contre *Hum.*, etc.). Mais il est difficile de fixer cette frontière. Nowack suppose le texte altéré et met des points après la montée d'Aqrabbim. Cet endroit paraît donc sûr et on le place à bon droit au *Naqb eṣ- Ṣafâ*. La difficulté est pour Sélʻa. Moore propose en hésitant le moderne *Tell eṣ-Ṣâfiyé* qu'il se représente très faussement comme un promontoire de grès haut de mille pieds. S'il s'agit de la frontière orientale, on peut penser à Pétra, nommée ordinairement הסלע. Dans ce cas, on supprimerait le מ devant הסלע comme issu d'une dittographie, Sélʻa serait le terme ; מעלה littéralement « au-dessus de » conviendrait bien pour les hauteurs qui dominent Pétra. Mais il ne peut être question ici que de la frontière contiguë à Israël. On indique deux points de départ, c'est-à-dire les deux extrémités de la frontière nord et מעלה marque tout le reste d'une façon indéterminée ; la position *au-dessus* serait encore justifiée à cause de la situation élevée d'Édom dans les montagnes du *Maqrâ*. Dans ce cas הסלע ne pourrait être loin de Cadès, le rocher même de Cadès, d'après Buhl (*Gesch. der Edomiter*, p. 25 s. ; cf. RB. 1898, p. 585 s.), et cette opinion justifie seule la mention d'Édom en cet endroit. Le transfert de la tradition de Cadès à Pétra s'expliquerait aussi très simplement par la confusion des deux Sélʻa.

2 1-5. L'ange de Iahvé. — 1) L'ange de Iahvé est toujours un représentant spécial de Dieu, non un homme ou un prophète. Si ce titre a été ensuite

monter ' d'Égypte et je vous ai amenés au pays que j'ai juré à vos pères; alors j'ai déclaré : je ne romprai jamais mon alliance

appliqué à un prophète, c'est par une assimilation du prophète à l'ange de Iahvé qui doit être mentionnée expressément, Agg. **1** 13; Mal. **3** 1. C'est d'ailleurs l'opinion de s. Aug. et de Théodoret, abandonnée par Hum. Il va s'adresser à tout le peuple; Budde dit : c'est impossible; le peuple est dispersé chacun chez soi. Mais il est précisément dans la manière du livre des Juges de supposer qu'on peut s'adresser ainsi à tout le peuple comme s'il avait une sorte de représentation nationale. L'auditoire visé ici est exactement dans la même situation que celui de **6** 8 et de **10** 11. D'ailleurs les LXX mentionnent expressément la mission de l'ange à la maison d'Israël. Leur texte porte ἐπὶ τὸν Κλαυθμῶνα καὶ ἐπὶ Βαιθηλ καὶ ἐπὶ τὸν οἶκον Ισραηλ καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς, aussi bien B que A, avec leurs adhérents.

Comme il est impossible que le but du voyage de l'ange soit indiqué trois fois, il faut d'abord choisir entre Bokim et Béthel. Budde et Moore choisissent avec raison Béthel comme le texte primitif, parce que le nom de Bokim est amené seulement au v. 5 précisément en raison de l'événement relaté ici. Le nom de Bokim mis dans le TM comme plus exact d'après le v. 5 a facilement pu passer en doublet dans le grec, tandis qu'il n'y avait aucune raison pour les LXX d'insérer Béthel s'ils ne l'ont pas lu dans leur source. Après cela l'ange peut très bien être venu à Béthel vers la maison d'Israël (cf. sur v. 23, la maison d'Israël dans G) et il suffit de retrancher καὶ au texte grec avant ἐπὶ τὸν οἶκον... à moins qu'on ne considère comme primitif le texte représenté par la version sahidique « ... à Béthel, il dit aux fils d'Israël, leur disant », qui n'est peut-être qu'un arrangement plus coulant. Il n'y a d'ailleurs pas de raison d'entendre ici la maison d'Israël au sens restreint de l'Israël du nord (contre *Budde*). Sur Bokim, cf. v. 5. Le point de départ est Gilgal, où Josué avait établi son camp Jos. **4** 19 et qui demeura longtemps un lieu de pèlerinage et un sanctuaire (Am. **4** 4 s.; **5** 5: Os. **4** 15; **9** 15; **12** 12). L'endroit a été reconnu entre Jéricho et le Jourdain par l'existence d'un *birket* (bassin) *Djildjiliyeh*. Il est assez naturel que l'ange monte d'un lieu qui fut longtemps comme le centre des opérations militaires, Jos. **9** 6; **10** 6.15. 43; **14** 6. Dans le G(B), *Sah.* en plus ; « voici ce que dit le Seigneur », et dans G(A et consorts) : « le Seigneur vous fait monter, etc. » De sorte que de toute manière le grec suppose que l'ange rapporte une parole de Dieu et par conséquent n'est pas autre qu'un prophète, ce que semblait déjà indiquer l'absence de l'article dans le grec. Le *mal*ᵉ*ak*, l'ange de Iahvé proprement dit, parle toujours comme si Iahvé lui-même prenait la parole. Dans le TM אעלה est inexplicable, car il signifie le

avec vous, [2] mais de votre côté vous ne devez pas conclure d'alliance avec les habitants de ce pays ; vous détruirez leurs autels. Or vous n'avez pas écouté ma voix ! Qu'avez-vous osé faire ? [3] Et bien j'ai dit : 'je ne continuerai pas à chasser le peuple que je vous avais dit d'expulser devant vous' et ils seront pour vous 'des épines dans les flancs' et leurs dieux seront pour

3. לא אסיף לגרש את העם אשר דברתי להורישם מפניכם ; TM לא אגרש אותם מפניכם *je ne les chasserai pas devant vous.* — לצנינים בצדיכם ; TM לצדים *en côtés.*

---

passé, ce qui ne peut être exprimé ici par l'imparfait commençant la phrase. Kœnig § 158 allègue un *præsens historicum* qui, pour impressionner davantage, suppose l'action comme présente aux yeux et inachevée, mais ce ne peut être le cas lorsque l'action est représentée par le contexte ואביא comme déjà suivie d'une autre qui en est la conséquence, exigeant que la première soit terminée (ce dernier point répond à l'instance de *Kœn.* § 366 *g*, exemples d'impf. conséc. après le *præsens historicum*). Il faut donc lire אָנֹכִי הֶעֱלֵיתִי au lieu de אעלה. Moore : « cette allusion au serment fait aux ancêtres est très commune dans le Dt. **1** 8 (G) **1** 35 ; **6** 10.18.23 ; **7** 13 ; **8** 1 ; **11** 9.21 ; **19** 8 ; **26** 3.15 ; **28** 11 ; **30** 20 ; **31** 20.21.23, etc. » L'alliance dont il s'agit ensuite n'est pas celle conclue avec les ancêtres, mais celle de Ex. **34** 10 ss. dont les recommandations vont être reproduites en partie. La promesse de ne pas annuler l'alliance, Lev. **26** 44.

2) Ne pas faire d'alliance avec les gens du pays, Ex. **34** 12 ; briser leurs autels, cf. Ex. **34** 13. Les LXX lisent en plus : וְלֹא תִשְׁתַּחֲווּ לֵאלֹהֵיהֶם כִּי פְסִילֵיהֶם תְּשַׁבֵּרוּן « et vous n'adorerez pas leurs dieux, mais plutôt vous briserez leurs idoles » qui n'est pas cependant nécessaire. Il est difficile de penser que les traducteurs ont ajouté de leur crû, mais leur texte pouvait avoir été surchargé. La faute des Israélites n'est pas autrement exprimée ; cf. sur **3** 5 par le fait même qu'ils n'ont pas dépossédé les Cananéens ils ont donc contracté alliance avec eux et naturellement ils n'ont pas brisé leurs autels.

3) D'après Moore, allusion à une menace antérieure, « j'ai donc dit... » par exemple Jos. **23** 13 ; Num. **33** 55 ; dans ce cas ce que Dieu se propose de faire actuellement serait sous-entendu. Mais rien n'empêche d'entendre אמרתי dans le sens du présent, avec l'opposition marquée גם ; voici de mon côté ce que je vais faire... D'ailleurs le TM est incomplet comme le prouve

vous un piège. [4] Et lorsque l'ange de Iahvé eut prononcé ces paroles devant tous les fils d'Israël, le peuple éleva la voix en pleurant. [5] Et ils nommèrent ce lieu Bokim et ils immolèrent là à Iahvé.

déjà l'inexplicable לצדים. Les Israélites sont blâmés d'avoir interrompu leur œuvre : tant qu'ils ont voulu marcher, Dieu les a aidés : maintenant qu'ils s'arrêtent « il ne continuera pas » à chasser leurs ennemis. Le texte de G (A et consorts) est donc préférable. On a essayé d'expliquer צדים par l'ass. *ṣaddu* « filet », (Del. *Prolegomena*, p. 75 s.), mais il est peu probable qu'un mot inconnu à l'hébreu se trouve dans un passage qui ressemble à un centon d'autres endroits, et il est plus probable qu'il faut compléter soit d'après Jos. **23** 13 וּלְצְנִנִים בְּעֵינֵיכֶם « des épines dans les yeux » ou d'après Num. **33** 55 וְהָיוּ לָכֶם לִצְנִינִים בְּצִדֵּיכֶם « des épines dans les côtes ». On pourrait dire aussi que ces deux passages sont des tentatives pour expliquer un mot obscur, s'il était bien certain que l'assyrien doive se lire *ṣaddu* et non *zaddu*; le parallélisme avec מוקש serait parfait. Dans ce cas, il faudrait naturellement postuler l'hébreu צַדִּים, et ce seul mot donnerait une grande importance à notre passage comme plus ancien que les autres d'après lesquels on le prétend calqué.

4) Sur ces pleurs cf. **21** 2; I Sam. **11** 4 etc.

5) בכים, « les pleurants ». On a rapproché « le bois des בְּכָאִם » (II Sam. **5** 23. 24) et « la vallée הַבָּכָא » (Ps. **84** 7), deux mots que les LXX ont également rendus Κλαυθμων comme ici. Mais le premier endroit était près de la vallée des Rephaïm, par conséquent de Jérusalem, l'emplacement du second est inconnu. Il n'est nullement nécessaire de supposer une ville de Bokim avec son sanctuaire; l'endroit visé dans l'ensemble étant Béthel dans le texte conservé par les LXX, l'auteur veut seulement y attacher le souvenir de son enseignement doctrinal, cf. *Poels*, p. 111-117, et la mémoire du repentir des tribus. Cela pouvait se rattacher dans l'opinion à אַלּוֹן בָּכוּת, le « chêne des pleurs » près de Béthel (Gen. **35** 8), mais il a évité cette consonnance pour distinguer plus nettement les deux souvenirs. — Le sacrifice à Iahvé, comme **20** 26 dans une circonstance où les tribus sont réunies et à Béthel.

La péricope a été interprétée différemment par Moore, Budde après Wellhausen, qui considèrent comme solidement établie leur distinction des sources. Ils donnent à un auteur très ancien 1ᵃ et 5ᵇ, et tout le reste à un rédacteur de date très basse. Cela suffit pour construire toute une histoire. L'ange de Iahvé qui accompagnait les Israélites depuis le Sinaï était demeuré

à Gilgal. Aussitôt que la maison de Joseph a conquis Béthel, 1 22 ss., il y monte et voilà le sanctuaire installé : « l'ange de Iahvé monta de Gilgal à Béthel et ils sacrifièrent là à Iahvé. » Mais si nous admettons volontiers que l'auteur de 1ᵇ à 5ᵃ n'est pas aussi ancien que les auteurs des histoires contenues dans le livre des Juges, il nous paraît évident que le rédacteur qui a écrit ces lignes est le même que l'auteur-rédacteur du chap. premier, qui a été tout entier rédigé dans sa forme actuelle pour en venir là, et pour servir de thème à la morale adressée aux Israélites. Or cet auteur ne peut-il avoir écrit qu'on a sacrifié à Béthel? C'est précisément ce qu'il dit sans aucun scrupule aux chapp. **20** et **21** du même livre; la formule relative aux pleurs s'y trouve exactement **21** 2. C'est donc un pur mirage de voir ici une distinction documentaire, même en admettant avec les critiques qu'il s'agisse de Béthel. L'ange s'adresse, il est vrai, à tout le peuple censé dispersé, mais c'est là une manière simpliste de parler qui suppose une certaine unité nationale ; le Rédacteur n'avait pas plus à se préoccuper de la dispersion des tribus que dans les cas analogues (**6** 8; **10** 11). Israël par rapport à Dieu représente une unité.

*
* *

Critique littéraire et historique. — 1. *Discussion.* — L'opinion des critiques récents sur la première introduction des Juges **1** 1-**2** 5 est ainsi résumée par Moore : « Il est évident par tout le caractère du morceau qu'il n'a pas été composé spécialement pour le livre, mais que c'est un extrait d'une ancienne histoire de l'occupation israélite de Canaan. Cependant il n'a pas été conservé exactement comme il était dans la source originale » (p. 4). L'original serait l'historien Iahviste du Pentateuque. Quelle que soit d'ailleurs son origine, Juges **1** est sans contestation un des plus précieux monuments de l'histoire primitive des Hébreux. Il contient un récit de l'invasion et de l'occupation de la Palestine occidentale entièrement différent de celui qui est donné dans le livre de Josué et d'une beaucoup plus grande valeur historique. Dans Josué, les armées unies d'Israël, sous le commandement de Josué, conquièrent en deux campagnes toute la Palestine (**10**-**11**) du Liban au désert du sud et exterminent sans pitié la population entière. Le pays est partagé entre les tribus (**13** ss.) qui n'ont qu'à entrer et à prendre possession du territoire qu'elles ont obtenu par le sort. Dans Jud. **1**, au contraire, les tribus envahissent le pays séparément ou comme elles sont unies par l'intérêt commun ; elles combattent

pour leur propre pays avec des succès variés, ou s'installent pacifiquement parmi la population ancienne..... Laquelle de ces deux représentations contradictoires de l'invasion des Israélites est la plus véritable, ne peut être mis en question un seul moment. Tout ce que nous savons de l'histoire d'Israël au pays de Canaan dans les siècles suivants confirme la représentation des Juges que la conquête du pays par les tribus fut graduelle et partielle etc. (p. 7 s.). Cette manière de voir qui, au moins pour les conséquences historiques, est celle de tous les critiques, a pénétré dans la grande Histoire de Maspero : après avoir résumé le livre de Josué, il ajoute : « Tel est, dans ses grandes lignes, le récit des Chroniqueurs hébreux : à l'examiner de près, il semble bien qu'Israël n'agit pas avec autant d'ensemble et de vigueur qu'ils se le figurèrent. Le peuple ne conquit point son patrimoine en une fois : il s'y glissa, groupe à groupe, clan par clan, partie aux gués de Jéricho, partie plus au nord, vers le cours moyen du Jourdain, à la hauteur de Sichem » (II p. 680 s.). D'après Budde, voici quelle est précisément la situation des tribus au moment où s'ouvre le livre des Juges. Elles sont campées sur la rive occidentale du Jourdain, près de Jéricho (la ville des Palmes 1 16) ou de Gilgal (2 1). Le point de départ est donc celui du livre de Josué au chap. 6, après la prise de Jéricho. On suppose aussi que le pays à conquérir est partagé d'avance par le sort. Chaque tribu a donc son rôle marqué et l'oracle décide que Juda commencera l'attaque. Chacun marche à son but, etc. (p. 1).

Nous ne craignons pas de dire que cette nouvelle histoire a quelque chose de plus artificiel et de plus contraire à la nature que ce qu'on reproche au livre de Josué. Voit-on les tribus assemblées à Gilgal, tirant au sort des lots qu'elles ne peuvent connaître, puis chaque tribu partant de Gilgal pour aller se fixer dans son territoire, les uns près, les autres loin, comme si chacun ne devait avoir affaire qu'aux Cananéens qu'il avait pour mission de remplacer? D'ailleurs cette prétendue histoire de la conquête ne mentionnerait absolument que les exploits de Juda et la conquête de Béthel. D'autre part, on se plaît à tirer du livre de Josué une image d'ensemble, sans tenir compte du fait bien évident qu'aucun livre biblique n'a autant l'aspect, même extérieur, d'une compilation. Poels (*Histoire du sanctuaire*, p. 84 ss.) a très bien marqué le terrain de la conciliation historique. Le livre de Josué raconte deux grandes campagnes d'Israël coalisé contre les Cananéens

coalisés, une dans le sud, une dans le nord. Il ne fait pas une histoire suivie de l'installation des tribus, quoiqu'il ne manque pas de passages dans le livre de Josué qui représentent les difficultés qui restaient encore à vaincre sous des couleurs plus vives même que l'introduction des Juges. Cette histoire est remplacée par l'énumération des territoires appartenant de droit, ou à une époque quelconque, à chaque tribu, avec des tables de villes ; nous en retrouvons des fragments dans le livre des Juges. Mais cette action secondaire des clans suppose nécessairement qu'ils ont été introduits sur le terrain de leur action particulière par une action commune. Les critiques rejettent toute l'histoire de Josué parce qu'ils ne veulent pas l'entendre avec critique. Ils savent très bien que cette histoire a été généralisée dans une seule perspective. C'est une raison pour ne pas considérer le tableau d'ensemble comme exprimant suffisamment le caractère de chaque fait, ce n'est pas une raison pour nier les faits eux-mêmes. Poels l'a très bien dit : « En réalité, Josué n'a fait que commencer la conquête. A la tête d'une armée composée de toutes les tribus il a vaincu les rois cananéens. L'occupation effective des diverses parties du territoire revient aux tribus séparées... Mais l'écrivain sacré, au lieu de traiter en détail tous ces événements distincts, *généralise*. Il attribue à Josué la conquête de tout le pays. La terre d'Israël a été conquise par le peuple d'Israël. Josué se trouvait à sa tête. C'est sur ce fond que l'auteur développe toute son histoire. Ainsi que Moïse avait été le grand législateur, ainsi Josué fut le grand conquérant. Iahvé avait donné à Israël la terre de Canaan. L'auteur fait mieux ressortir cette idée en groupant tout dans une seule et même série » (p. 97 s.). Le point de départ des Juges n'est donc pas le moment qui précède l'invasion, mais celui qui suit les deux grandes campagnes de Josué, après lesquelles le camp demeure à Gilgal où nous le trouvons encore Jos. **15** 1 ; **16** 1 ; **17** 1.

Examinons maintenant de plus près la structure littéraire de Jud. **1** 1-**2** 5 ; c'est un sujet de critique littéraire d'autant plus important qu'ici nous ne sommes pas dans le vide, comme on le reproche souvent aux critiques ; nous pouvons juger de la manière dont les écrivains bibliques composaient par la comparaison avec d'autres morceaux bibliques. Notre chapitre a, en effet, de nombreux points de contact avec le livre de Josué. Jud. **1** 10-15.20 = Jos. **15** 13-19 ; Jud. **1** 21 = Jos. **15** 63 ; Jud. **1** 27 s. = Jos. **17** 11-13 ; Jud. **1** 28 = Jos. **16** 10 ; Jud.

1 34 = Jos. 19 48 (LXX). C'est-à-dire que le livre des Juges et celui de Josué ont en commun la campagne de Caleb contre Hébron, la permanence de Jérusalem aux mains des Jébuséens, celle de plusieurs villes cananéennes au milieu de Manassé, celle de Gézer aux mains des Cananéens et la situation de Dan (ce dernier passage d'après les LXX qui ont conservé le texte original). Entre les deux livres il n'y a pas seulement contact, il y a coïncidence de textes. Si d'ailleurs on compare ces textes dans le premier épisode qui est le plus considérable, il paraît aussitôt que l'épisode de Caleb est mieux ordonné dans Josué, et que les variations du livre des Juges s'expliquent précisément par son but spécial.

Ce n'est donc certainement pas Josué qui a emprunté à Juges. Mais ce n'est pas non plus Juges qui a emprunté purement et simplement au livre canonique de Josué, car pour Manassé, par exemple, le livre de Josué renferme un texte déjà mélangé avec d'autres éléments dont le livre des Juges n'a pas gardé la trace. Il semble donc qu'une seule hypothèse rende compte des faits : les deux livres canoniques ont puisé à une même source. Mais cette source commune était-elle certainement unique, était-ce une histoire de la conquête complètement différente de celle du livre de Josué, la possédons-nous à peu près intégralement sauf certaines gloses? Sur ce dernier point, il semble que Budde et Moore sont d'accord pour rehausser la valeur et l'intégrité de cette source. Mais, non seulement ils supposent des ajoutes 1 4.8.9. 18; 2 1b-4; ils sont encore contraints de modifier assez souvent le texte primitif. De tout cela il résulte bien que le rédacteur a poursuivi son but et que les documents qu'il pouvait posséder ont été transformés par lui selon les règles de la composition littéraire pour mieux concourir à ce but. N'oublions pas que c'est, avant tout, ce but du rédacteur que nous devons connaître. Sa pensée est précisément celle de l'auteur qui écrirait une introduction au livre des Juges pour le placer à son rang dans l'histoire du peuple de Dieu. La tradition savait que Josué avait fait la conquête de la terre promise, mais elle n'ignorait pas non plus qu'après lui tout avait été souvent compromis, et que l'installation incomplète avait dû maintes fois être reprise, les histoires des Juges en faisaient foi. Pourquoi donc Dieu n'avait-il pas extirpé les Cananéens? La seconde introduction 2 6-3 6 en donnait l'explication. Dieu avait résolu que les anciens habitants serviraient à éprouver la foi des

Israélites, de sorte qu'il n'avait pas voulu les exterminer trop vite; Josué avait laissé son œuvre inachevée. Mais on pouvait remonter plus loin dans la recherche des responsabilités. Dieu avait laissé subsister ces peuples pour un dessein particulier. Il n'en avait pas moins ordonné aux Israélites d'éviter toute alliance avec eux, de briser leurs autels. Or c'est ce qu'ils n'avaient pas fait. Ils étaient donc responsables de la situation qui avait ensuite tourné à leur préjudice. Comme l'époque de Josué était considérée comme une époque de fidélité couronnée par la victoire (2 7), on ne pouvait prendre le point de départ qu'après lui. Le rédacteur de notre introduction s'est donc proposé de dire quelle était la situation de chaque tribu par rapport aux Cananéens, ce qu'elles avaient fait et ce qu'elles n'avaient pas fait. Il fallait parler de leurs avantages pour montrer que Dieu ne les aurait pas abandonnées si elles eussent continué la guerre, aussi dit-on expressément pour les deux exploits de Juda et de Joseph que Iahvé était avec eux (1 19.22) ; mais il fallait surtout montrer ce qu'elles n'avaient pas fait et comment un mélange et des alliances étaient devenus inévitables. Pour cela le rédacteur devait nécessairement recourir à des documents antérieurs. Tout fait croire qu'en effet ces documents avaient une incontestable valeur historique, mais il est absolument impossible d'y voir une histoire de la conquête en opposition avec la tradition relative à Josué. De faits de conquête il n'y a que la bataille contre Adoni-bézeq, la conquête d'Hébron, celle de Ṣephath et celle de Béthel. La campagne contre Adoni-bézeq, que nous lisons Adoni-ṣédeq, est considérée par plusieurs critiques comme la même que celle de Josué contre Adoni-ṣédeq. A supposer même que nous ayons ici Adoni-bézeq, roi de Jérusalem, ce peut être simplement un épisode des luttes des Judéens contre les gens de Jérusalem, demeurés maîtres de leur ville. La conquête d'Hébron est attribuée à Caleb par Josué, et c'était bien le sens du document employé par l'auteur des Juges (cf. sur v. 10). S'il l'attribue à Juda, c'est parce qu'il ne veut examiner que l'action des tribus considérées comme des entités spéciales; nous n'avons donc ici qu'un épisode lié originairement à l'histoire de Josué, transporté dans le cadre qui suit sa mort pour donner une idée d'ensemble de l'activité de Juda. La prise de Ṣephath, d'accord avec Siméon, est une pointe vers l'extrême sud. Il ne reste donc comme fait de conquête qui puisse paraître divergent des récits

de Josué que la seule prise de Béthel; le livre de Josué n'ignore pas l'action propre de la tribu de Joseph mécontente de son lot (Jos **17** 16). Encore avons-nous remarqué qu'au point de vue critique on pourrait douter que l'exploit fût originairement propre à Joseph puisque certains manuscrits grecs l'attribuent à tout Israël.

On peut dire que toute la théorie sur l'action séparée des clans, considérée comme le mode premier de la conquête, repose sur le mot *bateḥillah* (**1** 1). On suppose que les clans hésitant à attaquer les Cananéens, Juda est choisi pour marcher le premier et pour donner ainsi l'exemple. Mais il faudrait prouver précisément que ce passage appartient au document primitif plutôt qu'au rédacteur, et qu'il doit être détaché de son contexte actuel, après la mort de Josué. Or il se retrouve dans Jud. **20** 18, passage qui n'est assurément pas primitif, mais plutôt rédactionnel. Moore et Budde prétendent que la seconde fois c'est une imitation et une imitation maladroite qui prend le mot à contresens. C'est là une ressource désespérée. Dans les deux cas la situation est la même. Israël est censé groupé après la mort de Josué comme devant Gibéa. Il s'agit de mettre quelqu'un à la tête. Assurément ce serait trop dire que de faire de Juda un chef militaire, de lui donner l'hégémonie... même en prenant le mot dans son sens normal, « au commencement, en premier lieu », nous sommes dans le thème général du rédacteur. Après la mort de Josué il s'agit de continuer la guerre. Qui donnera l'exemple et marchera le premier? Juda ; j'ai livré le pays dans sa main. La phrase est générale, mais on voit aussitôt que Juda ne vise que son lot. C'est donc au v. 3 que commence le document ancien : ces critiques sont ici absolument en contradiction avec eux-mêmes. Ils voient bien que le v. 4 est rédactionnel : mais c'est la réponse directe au v. 2 qui est donc aussi rédactionnel. Récemment une autre théorie plus vraisemblable a été proposée. Steuernagel (*die Einwanderung der israelitischen Stämme in Kanaan*) ne réunit pas du moins les tribus à Gilgal pour leur prêter l'idée absurde de se séparer afin de conquérir le pays de Canaan. Il suppose que les tribus se sont séparées à Cadès. Celles qui sont filles de Lia, encore groupées dans une seule tribu, ont pénétré par le sud ; la maison de Jacob a marché droit sur la Mésopotamie où elle s'est renforcée de la tribu Rachel pour revenir comme maison de Joseph. Le seul point fixe dans la tradition qui paraisse favorable à ce système,

c'est la prise de Sephat par Juda et Siméon (Jud. 1 17). Steuernagel en conclut que le début de la campagne de Juda et de Siméon (1 3) appartient au même cycle et que, par conséquent, il faut y placer la prise d'Hébron et en général toute l'activité de la tribu Lia. Le point de départ ne serait pas Jéricho, la ville des Palmiers, mais Tamar (le Palmier), ville du sud de la Judée. L'attrait de ce système vient du texte des Nombres (21 1-3) qui marque une marche du sud contre Horma-Sephat, et il expliquerait très bien l'isolement de Juda au temps des Juges. Mais d'abord il faut renoncer à l'imagination d'une tribu Lia : tout se bornerait à Juda et à Siméon. De plus, Juda propose à Siméon de l'aider d'abord dans son lot, à charge de revanche : la direction est donc du nord au sud. Enfin les Qénites qui semblent un appui pour Steuernagel se tournent contre lui. Ils n'ont pas pris part à l'expédition contre Sephat. Ils sont demeurés vers 'Arad, c'est-à-dire beaucoup plus au nord. Cette marche est donc contraire à l'idée d'une invasion par le sud, même dans des détails secondaires. Enfin, il faut supposer que le document ancien qui aurait relaté ces faits ignorait la présence de Juda, avec les Qénites, sous le regard de Balaam (Num. 24 17-21), en d'autres termes que le Iahviste ne savait rien de l'histoire de Balaam.

Quant au texte des Nombres, il parle de l'anathème d'Israël contre les villes cananéennes en général, anathème réalisé beaucoup plus tard et Horma n'y figure que par une application particulière amenée par un jeu de mots.

2. *Conclusions.* — Dans l'ordre littéraire, notre premier soin a été d'éliminer ce qui avait le caractère d'altérations postérieures à la rédaction et qui par conséquent ne sont pas imputables à l'auteur, mais à des copistes travaillant pour l'honneur de la nation. Au v. 18 on attribue à Juda la conquête de Gaza, d'Ascalon et d'Accaron; c'est contraire à toute l'histoire : il faut mettre la négation avec le grec ou rayer le verset, expressément contredit au v. 19. Le v. 8, contraire au v. 21 est dans le même cas. Dans le texte massorétique, on n'attribue jamais le maintien des Cananéens à l'impuissance des Israélites. Ils n'extirpèrent pas, on constate le fait sans dire : ils ne purent pas extirper (1 19.21.27.29.30.31.32.33). Cependant il est constant que la formule « ils ne purent pas » est la formule primitive, elle est virtuellement contenue dans 1 19, elle se trouve dans les passages parallèles de

Josué (sauf Jos. **13** 13; **16** 10) et même au livre des Juges dans certains manuscrits grecs (**1** 19-32). Il semble donc que le rédacteur lui-même n'a pas craint de l'employer une fois ou deux, quoiqu'elle fût moins dans son thème que la simple constatation. Il en est de même de la formule : « et ils furent assujettis à la corvée » (**1** 28.30.33.35). La sujétion des Cananéens à la corvée diminuait évidemment le danger des alliances. Le rédacteur a donc montré dans les deux cas une certaine fidélité textuelle à ses sources. Son travail propre a surtout consisté à emprunter aux documents un tableau de l'activité et de la négligence plus ou moins imputables aux tribus. Il est sous-entendu qu'avec plus de confiance en Dieu tout aurait mieux marché. Issachar est passé sous silence, probablement faute de renseignements; il est pourvu à Benjamin en lui attribuant de n'avoir pas pris Jérusalem, ce que le Rédacteur du livre de Josué attribuait à Juda (**1** 21; Jos. **15** 63). La rédaction est assez homogène et la main du rédacteur n'apparaît avec certitude qu'aux vv. 1, 2, 4, 9, 20, 22; **2** 1-5 comme versets entiers, quoique tout ait été remanié et rédigé par lui. Il suffit de constater que les documents anciens ont été en général moins bien conservés que dans les passages qui subsistent dans le livre de Josué, pour se convaincre qu'il ne faut pas chercher ici une histoire plus authentique qui serait le contre-pied de celle de Josué.

Ce qui a pu contribuer à donner à notre chapitre l'aspect d'une histoire de la conquête, ce sont précisément des affirmations que nous considérons simplement, et avec les critiques, comme des altérations de basse époque, par exemple la conquête de Jérusalem (v. 8), ou des villes philistines (v. 18). En un mot : il n'y a pas eu deux histoires de la conquête, l'une par petits paquets, l'autre par un effort combiné. La simple réflexion suggère que deux traditions aussi contradictoires n'ont pu exister dans le même peuple. Le livre de Josué et le livre des Juges se sont servis des mêmes sources; l'auteur de Josué a certainement généralisé; de plus, il n'avait pas à mentionner, dans un récit de conquête, ce qui ne s'était pas fait. L'auteur des Juges a repris dans les anciens documents cette partie négative qui conduisait à son but. Si on veut avoir une idée historique totale et juste, il ne faut pas dire que la conquête s'est faite si vite et si bien que les tribus n'ont plus rien eu à faire, mais il ne faut pas dire non plus qu'elles n'ont agi qu'isolément ou par petits groupes.

CHAPITRE 2 6—3 6. — DEUXIÈME INTRODUCTION

[E] [6] Josué congédia donc le peuple, et les fils d'Israël allèrent chacun dans son domaine pour occuper le pays. [R^{D}] [7] Et le peuple servit Iahvé pendant tous les jours de Josué et pendant tous les jours des vieillards qui survécurent à Josué, qui ʿavaient connu ʾ toute la grande œuvre de Iahvé qu'il avait opérée en faveur d'Israël.

7. ידעו ; TM ראו *avaient vu.*

6-9. MORT ET SÉPULTURE DE JOSUÉ. — 6) Cf. Jos. **24** 28. Dans ce dernier passage, il y a seulement : « Josué renvoya le peuple chacun dans son domaine », parce que le partage et l'occupation sont opérés depuis longtemps; Josué a convoqué les tribus à une assemblée solennelle, chacun rentre chez soi. Dans notre verset la situation est présentée autrement: Josué envoie chacun occuper son lot, ce qui est plus conforme aux données du chapitre précédent. Nous voyons ici avec quelle sage liberté les rédacteurs traitent leurs sources en vue d'une composition littéraire.

7) = Jos. **24** 31. Dans Josué le TM place ce verset au milieu du récit des sépultures où il interrompt la suite naturelle des faits. *Lag.* a le même ordre, mais G(AB) suivent l'ordre des *Juges.* On peut conclure que le verset appartient primitivement aux *Juges* et qu'il a été ensuite transplanté dans Josué par les copistes, à des places différentes. Le texte du verset 6 est attribué à l'auteur Élohiste. Quoi qu'il en soit, c'est ce texte qui a été emprunté par le rédacteur deut. qui en fait le point de départ de son histoire, et dès lors il a donc ajouté le v. 7 qui lui était nécessaire. Jos. **24** 31 est une interpolation de copiste, Jud. **2** 7 est un développement de rédacteur. Moore et Budde insistent beaucoup sur ce que les contemporains de Josué ont été les témoins oculaires de toute l'œuvre du salut, y compris la sortie d'Égypte (qui n'est pas nommée!) comme s'il ne s'agissait que d'une génération : cependant le texte de Jos. **24** 31 a ידעו *ils ont connu*, et non ראו *ils ont vu* et ce doit être aussi le texte ici, G ἔγνωσαν. Il serait moins

[E] 8 Et Josué, fils de Nun, serviteur de Iahvé, mourut âgé de cent dix ans. 9 Et on l'ensevelit dans les limites de son domaine, à Thimnath 'Ḥérès', dans la montagne d'Éphraïm, au nord du

9. חרם plutôt que סרח, variante de TM.

---

naturel de supposer ici la même génération que dans les textes où Moïse prend la parole (Dt. **11** 2.7; **5** 2 ss.; **7** 18 s.). Le passage a d'ailleurs une teinte deutéronomiste, la grande (הגדול manque dans Jos. **24** 31) œuvre de Iahvé (Dt. **11** 7), la prolongation des jours (Dt. **4** 40; **5** 33; **11** 9; **17** 20; **22** 7; **30** 18; **32** 47).

8) = Jos. **24** 29. Dans cet endroit il y a au début: ויהי אחרי הדברים האלה, très en situation pour résumer la carrière de Josué avant sa mort, mais qui devait disparaître ici, non pas à cause de l'insertion du v. 7 (contre *Budde*), mais parce qu'on n'a pas raconté ces choses antérieures; nous sommes au début d'un nouveau livre. Ceci encore atteste le goût littéraire de l'auteur. Le titre de serviteur de Iahvé est donné à Moïse (Dt. **34** 5; Jos. **1** 1); on ne voit pas pourquoi ce serait une addition rédactionnelle postérieure même au Deut. (contre *Moore*, *Nowack*, etc.). Josué meurt à 110 ans comme Joseph (Gen. **50** 26 (E)).

9) = Jos. **24** 30. Nous préférons la leçon חרם; ailleurs (Jos. **24** 30; **19** 50) il y a תמנת סרח, et c'est encore ici la leçon de *Vg.* et *Syr.*; סרח peut très bien signifier *préciput*. Cependant la Massore affirme ici חרם et c'est la leçon préférée par Moore et Budde, parce que « portion du soleil » a pu être altéré comme sentant l'idolâtrie, ainsi qu'il est arrivé pour Is. **19** 18. On dirait qu'on a cherché ici aussi de différentes manières à éviter חרם. Les LXX ont bien lu סרח sur Jos. **19** 50, mais Jos. **24** 30 ils ont Θαμναθσαχαρ : ils ont des leçons variées Jos. **21** 42 [b] et [d]. Il y a également une double tradition, *Tibneh* et *Ḥâris*. La première peut certainement se réclamer d'Eusèbe; la seconde est plus récente comme tradition écrite, mais le nom moderne lui prête son appui si l'on admet comme vraie leçon חרם. Le mont Ga'ach ne peut servir à trancher la question, car sa position est inconnue. Il faut cependant tenir compte des torrents de Gaach, qui semblent indiquer des sources abondantes (II Sam. **23** 30; I Chron. **11** 32) telles qu'on en trouve plutôt au nord qu'au sud du mont *Ghussaneh* (Cf. RB. 1893, p. 608 ss.; Conder SWP. *Memoirs* II, p. 284 s. PEF. *Quart. Stat.*, 1878, p. 22 s.). Le tombeau proposé par Guérin (Samarie II, p. 89 ss.) est probablement celui qu'Eusèbe avait en vue, mais le site de Ḥâris et de Fakhâkhîr offre plus de probabilité comme demeure et tombe de Josué. M. Müller (*Asien*... p. 165) rapproche l'égyptien *Ḥi-ra-tà*, dans la liste de Ramsès II.

mont Ga'ach. [R^D] 10 Et toute cette génération se réunit aussi à ses pères, et après eux surgit une autre génération qui ne connaissait pas Iahvé ni l'œuvre qu'il avait opérée en faveur d'Israël. 11 Et les fils d'Israël firent le mal en présence de Iahvé (et ils servirent les Baals). 12 Et ils abandonnèrent Iahvé, le dieu de leurs pères qui les avait fait sortir du pays d'Égypte, et ils suivirent des dieux étrangers parmi les dieux des peuples placés autour d'eux, et ils les adorèrent, et ils irritèrent Iahvé. [E] 13 Ils aban-

10-19. Corruption d'Israël et institution des Juges. — 10) C'est la suite du v. 7 et dans le même style. La génération est celle des anciens cheikhs, contemporains de Josué. Le terme « se réunir à ses pères » se retrouve seulement II Reg. **22** 20; il implique d'autant plus ici l'idée d'une autre vie que l'auteur n'a pu perdre de vue l'installation nouvelle qui empêchait cette génération d'être ensevelie dans le tombeau de ses ancêtres. Les suivants ne connaissaient plus Iahvé; Moore : « Cela ne veut pas dire : ils refusaient de reconnaître Iahvé (Ex. **5** 2; I Sam. **2** 12), mais ils ne le connaissaient pas d'une expérience personnelle, comme sauveur, chef, conquérant (cf. Dt. **11** 28; **13** 2 etc.) ». L'ensemble de la phrase est une réminiscence, non un emprunt, de Ex. **1** 8.

11) *Faire ce qui est mal aux yeux de Iahvé* est la formule consacrée du cadre de l'histoire des Juges : **3** 7.12; **4** 1; **6** 1; **10** 6; **13** 1 et se trouve souvent dans Dt. : **4** 25; **9** 18; **17** 2; **31** 29 (*Moore*). Le verset suit très bien à v. 10; on est seulement étonné de trouver déjà le service des Baals qui anticipe sur ce qui suit : l'ordre de **3** 7 est préférable. Budde conjecture que 11^b se trouvait après v. 12 dans D, mais qu'il a été avancé pour éviter le contact trop immédiat avec v. 13. Dans ce cas, ne l'aurait-on pas simplement supprimé? On peut considérer v. 11 comme le thème développé au v. 12, ou plutôt 11^b comme une glose explicative de 11^a qui aurait passé dans le texte.

12) Chaque terme est deutéronom. (*Budde, Moore*, etc.) : *abandonner Iahvé* **10** 6.10.13; Dt. **28** 20; *le dieu de leurs pères* Dt. **6** 3; **12** 1; **26** 7 etc.; *suivre d'autres dieux* **2** 19; Dt. **8** 19; **11** 28; **13** 2; **28** 14; les nations qui les entouraient (et non point les Cananéens demeurés au milieu d'eux) Dt. **6** 14; **13** 7 s.; *exaspérer Iahvé* Dt. **4** 25; **9** 18 etc., fréquent dans Jérémie.

13) Fait double emploi avec ce qui précède et se comprendrait très bien comme intermédiaire entre v. 9 et v. 20. *Abandonner Iahvé*, dans E. Jos. **24** 20; Dt. **31** 16 s. עבד *servir* avec ל en parlant de personnes, encore I Sam. **4** 9; II Sam. **16** 19 (Kœn., § 327 c.) dans le sens de se faire le serviteur de

donnèrent Iahvé et ils servirent Baal ' et Astarté '. [R^D] 14 Et la colère de Iahvé s'enflamma contre Israël et il les livra à des pillards qui les pillèrent, et il les vendit à leurs ennemis des frontières et ils ne purent plus résister à leurs ennemis. 15 Dans toutes leurs expéditions, la main de Iahvé leur était funeste comme Iahvé leur avait dit et comme Iahvé leur avait juré; et ils se trouvaient dans l'angoisse. 16 Et Iahvé leur suscita des

13. לַעַשְׁתֹּרֶת au sing.; TM le pluriel.

---

quelqu'un, ce qui enlève cependant à Moore le droit de remplacer ויעבדו par ויקטרו; l'accus. plus fréquent avec le sens de rendre un culte se trouve v. 11 et **3** 7 (R^D). Après Ba'al au sing., il convient de lire 'Achtoreth, au lieu du plur. 'Achtaroth, comme I Sam. **31** 10 où il ne peut être question que d'une déesse : c'est une nuance avec R^D qui emploie le plur. v. 11 et **3** 7. Lagarde (*Septuaginta Studien*) cite pour le singulier *Astarten* Cyprien, Origène et l'ancienne latine d'après s. Aug. Sur Astarté, cf. RB. 1901, p. 550 ss).

14) Fait suite au v. 12; les ennemis sont autour du peuple. Budde refuse avec raison contre Moore de couper ce verset en deux. En dernier lieu (Bible polychrome) Moore attribue les pillards à un auteur post-exilien ainsi que le v. 16, rompant ainsi l'explication morale de R^D. Le rédact. deut. a probablement voulu grouper les principaux adversaires dont l'histoire suit, les pillards comme les Madianites, les oppresseurs comme les Philistins. Noter l'emploi de deux mots שסה et שסס appartenant au même thème, d'où est venu l'égyptien *chasou* pour désigner les pillards du désert ou les Bédouins (Müller, *Asien...*, p. 131). La *Vg.* a mal à propos fait de ces pillards le sujet de *il les livra* : *et vendiderunt*.

15) יצא se mettre en campagne, que la guerre soit offensive ou défensive et pour toutes sortes d'entreprises. « Comme Iahvé l'a dit », cf. Dt. **1** 11.21; **6** 3. 19; נשבע en mauvaise part comme Dt. **2** 14 (*Nowack*). — וַיֵּצֶר Gen. **32** 8; II Sam. **13** 2; il ne faut pas supposer un sens causatif וַיָּצֶר à cause de G et de Dt. **28** 52 (contre Doorninck et Budde qui suppriment ainsi une idée intermédiaire nécessaire, l'angoisse *éprouvée* par les Israélites qui supplée jusqu'à un certain point l'absence de : *ils crièrent vers Iahvé* (**3** 9.15; **6** 6; **10** 10) que Nowack restitue dans le texte).

16) Toujours de R^D; c'est l'intervention de Iahvé qui vient à son heure, suscitant un juge. Le juge est suscité (cf. Dt. **18** 15.18) pour sauver, comme **3** 9 s. le sauveur devient le juge. Il est évident que le juge n'est pas ici

Juges, ‘et il les sauva’ des mains de ceux qui les pillaient. [Gl] (17 Et ils n'écoutaient pas même leurs Juges, car ils forniquaient avec des dieux étrangers et ils les adoraient; ils se sont bien vite détournés du chemin que suivaient leurs pères, qui écoutaient les ordres de Iahvé : ils n'ont point agi ainsi.) [R^D] 18 Lors donc que Iahvé leur suscita des Juges, Iahvé était avec le juge et il les sauvait des mains de leurs ennemis pendant tous les jours du juge, car Iahvé avait compassion de leurs cris de détresse à

16. ויושיעם : TM ויושיעום *et ils les sauvèrent.*

---

seulement celui qui rend la justice, mais un homme suscité de Dieu pour tenir en quelque sorte la place du pouvoir central théocratique avant la monarchie. — שסיהם cf. v. 14. — Les LXX (B et les consorts de A, sans A) ont répété יהוה devenu le sujet du verbe *sauver*, mis au sing. même par A. Leçon plus probable que celle de TM; cf. v. 18 où c'est encore Dieu qui sauve.

17) La suite du v. 16 est au v. 18. Dans ce thème, les Israélites sont fidèles pendant la vie du juge et c'est après sa mort qu'ils retournent à leurs fautes, v. 19. Il pouvait y avoir des exceptions, des cas d'infidélité du vivant du juge, et on pouvait noter l'exception à côté du thème général. C'est ce que fait le v. 17^a, ayant peut-être en vue la fin de Gédéon ou l'histoire d'Abimélek. Mais la restriction telle qu'elle est présentée ne peut être du même auteur que les vv. 16 et 18 qu'elle interrompt. — Le G(A et consorts) ajoute avant 17^b : ‘et ils irritèrent le Seigneur’. — La fornication comme pour Gédéon **8** 27, métaphore habituelle pour désigner le culte des dieux étrangers. — Le v. 17^b est ajouté sans copule, comme **6** 2^b en manière d'explication, d'ailleurs assez mal liée, car ceux qui refusent d'écouter le juge suivent plutôt les traces de leurs pères infidèles. On comprendrait beaucoup mieux 17^b après v. 13; aussitôt après la mort de Josué les Israélites s'écartent de la voie de leurs pères. Il s'agit vaguement des pères de l'âge d'or. Tout le verset paraît être l'exclamation d'un lecteur plutôt qu'une réflexion d'un rédacteur.

18) C'est le développement de ce qui est dit en un mot v. 16. וכי dans le sens du temps, « lors donc ». La suite des temps verbaux est difficile à apprécier. Le parfait הקים marque la situation comme passée; viennent ensuite deux parfaits consécutifs, qui montrent la suite de cette première mesure toujours dans le domaine du passé; ensuite un imparf. ינחם pour l'action qui met en œuvre tout le reste; l'impf. parce que le fait se produisait chaque

cause de leurs oppresseurs (et de leurs persécuteurs). [19] Et lorsque le juge était mort, ils retombaient et faisaient plus mal que leurs pères, allant après des dieux étrangers, les servant et les adorant; ils n'omettaient rien de leurs pratiques et de leur conduite endurcie. [E] [20] Et la colère de Iahvé s'enflamma contre Israël,

fois à la suite de l'oppression. Le changement des dispositions de Dieu vient des cris de son peuple; cf. pour la pensée dans d'autres termes **10** 16ᵇ. Le verbe דחק ne se retrouve que Joël **2** 8; il est très usité en araméen dans le sens d'opprimer. Ce peut être une glose, absente de G(A et *Chisianus*, *h* de Lagarde).

19) C'est le thème de la rechute après la mort du juge, **4** 1; **8** 33 et implicitement dans les autres cas. Cela n'exclut pas le cas exceptionnel prévu v. 17, mais ce n'est pas la même conception littéraire; le v. 17 apparaît mieux encore ici comme une protestation qui ne veut laisser passer aucune infidélité sans la signaler. Le ל devant l'inf. (*bis*) n'indique pas le but, mais forme simplement un gérondif, comme 17ᵇ. Ce sont ici les pères qui donnent le mauvais exemple. *Non dimiserunt* de *Vg.* d'après LXX ne rend pas la force de לא הפילו; tout ce que Dieu avait promis il l'avait tenu sans en rien omettre, Jos. **23** 14; mais eux ne laissent rien tomber des mauvais exemples de leurs pères; tous ont porté leurs fruits. La voie et les pratiques, même alliance de mots Jer. **4** 18; **7** 3.5; **18** 11 (*Moore*); la voie est qualifiée de dure d'après Budde par allusion à la tête dure des Israélites (Dt. **9** 6); on peut aussi penser qu'une voie durcie est celle où l'on passe souvent.

2 20 — **3** 6. L'ancienne population demeurée. — On ne peut dissimuler que ce morceau offre de la difficulté et en apparence des vues divergentes. Moore le divise en douze fragments attribués à cinq auteurs. D'après Budde, il y a quatre réponses différentes à la question pourquoi Dieu a épargné les Cananéens. Le premier auteur (J) ne supposait entre Dieu et son peuple aucune cause de mécontentement; s'il n'a pas exterminé les anciens occupants, c'est uniquement dans l'intérêt des siens, pour les exercer à la guerre (**3** 2). Un autre auteur (E) aurait laissé les Cananéens pour éprouver les Israélites (**2** 22). Un troisième (D^1) considérait la permanence des Cananéens comme un châtiment (**2** 20 s.). Un quatrième n'envisageait que les nations environnantes (**2** 11-19). Ce dernier est donc hors de cause ici, c'est le rédacteur deutéronomiste. Nowack au contraire rattache **3** 2 à **2** 23 comme de E et attribue **2** 22 à R^D. La vraie solution ne peut être trouvée qu'en établissant le texte à l'aide des LXX.

et il dit : Puisque cette race a transgressé mon alliance, que
j'avais ordonnée à leurs pères et qu'ils n'ont pas écouté ma voix,
21 moi non plus je n'expulserai désormais personne devant eux
parmi les nations que Josué a laissé subsister ' en repos '.
[Gl] (22 afin d'éprouver Israël par leur moyen, s'ils garderont ' les
voies ' de Iahvé en y marchant comme les ont gardées leurs pères,

21. וינח ; TM וימת *et il mourut.*
22. דרכי ; TM דרך le singulier.

---

20) Le v. ne se lie évidemment pas à ce qui précède. Dans v. 19 il s'agit des rechutes dans toute la période des Juges ; ici nous sommes reportés au temps qui suit la mort de Josué, après v. 13 ou v. 17b. *Écouter ma voix* est une expression élohiste, Ex. **15** 26 ; **18** 24. La transgression du pacte, Jos. **7** 11. Le tout est ici une allusion possible à Jos. **24** 25 (le pacte) ; **24** 24 (écouter la voix).

21) Suite nécessaire de ce qui précède. Dieu ne continuera pas de chasser les indigènes ; c'est un châtiment pour punir la prévarication des Israélites. Le dernier mot וימת a paru avec raison inexplicable aux critiques, Moore, Nowack. Budde propose de lire במותו « à sa mort ». Mais alors on dirait d'un héritage laissé par Josué ! Il faut sans hésiter préférer la leçon de G, dont les mss. et les versions attestent unanimement וינח *et* [*qu'*]*il laissa en repos.* La seule objection serait que dans **3** 1, le même verbe a pour sujet יהוה, mais il faut lire יהושע avec G(A et consorts, s. Aug. : *Et hae gentes quas reliquit Jesus ut tentaret in eis Israel* ; Lag. *Septuag. Studien*). La suite de la pensée est donc **3** 1. Josué le grand homme de guerre avait laissé ces nations pour qu'Israël, même après lui, s'exerçât aux combats, sûr qu'il était de l'appui de Iahvé ; dans l'intervalle les Israélites ont été coupables, Dieu ne les aidera plus et ne chassera plus ces peuples. Il y a bien deux motifs différents, mais ils sont successifs et viennent de deux personnes : de Dieu et de Josué ; ils peuvent donc très bien se trouver sous la même plume. L'un explique pourquoi toutes les nations n'avaient pas été soumises du temps de Josué ; l'autre pourquoi Dieu n'a pas achevé l'œuvre après sa mort.

22 s.) Au contraire ce verset et le suivant expliquent d'une façon différente pourquoi Dieu n'a pas expulsé les indigènes du temps de Josué. Tandis que Josué avait en vue l'épreuve militaire (**3** 1), Dieu se proposait d'éprouver leur fidélité. Ce point de vue ne coïncide pas non plus avec celui

ou non. [23] Iahvé laissa donc respirer ces nations, de façon à ne pas les expulser trop vite, et ne les livra pas aux mains de Josué).

3. — [E] [1] Voici les nations que 'Josué' laissa respirer pour éprouver par leur moyen Israël, tous ceux qui n'avaient pas connu

3 1. יהושע; TM יהוה *Iahvé.*

---

de **2** 21, où le séjour des Cananéens était un châtiment. Toutes ces idées peuvent se concilier, mais il n'y a pas harmonie littéraire; le v. 22 et le suivant ont tout l'aspect d'une glose qui vient au-devant de l'objection : pourquoi Dieu n'avait-il pas chassé les Cananéens au temps de Josué puisqu'alors on était fidèle? C'est un petit commentaire. Le mot מהר rappelle **2** 17; c'est le même genre de réflexion; les pères suivent la bonne voie, ללכת gérondif, comme לשמע. Au v. 22 lire דרכי au lieu de דרך, le *iod* a dû souvent manquer à la fin des mots. Au v. 23 le glossateur devait changer le sujet de וינח, car la tentation telle qu'il l'entendait était une épreuve spirituelle qui devait avoir Dieu pour cause. « Il ne les livra pas dans la main de Josué », que Budde déclare impossible dans une source quelconque, est la preuve que nous avons ici une glose qui emploie pour le temps de Josué le terme הוריש qui se lit v. 21 du temps suivant.

23) Ce verset n'est pas du tout comme le prétend Budde une introduction parallèle en doublet avec **3** 1ª, c'est simplement la conclusion logique de ce qui précède. Le mot מהר en est la clef. Dieu n'a pas voulu détruire les anciens peuples *rapidement*, c'est-à-dire du temps de Josué, parce qu'il voulait voir si les générations suivantes seraient fidèles. « Dans la main de Josué », que Budde et Moore trouvent si choquant, est absolument exigé par la situation. Il suffit de traduire וינח : « Il laissa *donc* », le *waw* marquant un résumé plutôt qu'une suite historique, ce qui est très naturel; c'est le *waw conséc.* de l'ordre logique, Ges.K.[26] 111 *i*. Rien n'empêche que cette conclusion ait été tirée par l'auteur du verset 22 quoiqu'elle ne soit pas absolument nécessaire à la pensée. Livrer dans la main de Josué marque l'action foudroyante du héros plus que **2** 21.

3. — 1) Les cinq premiers mots sont peut-être nécessités par l'insertion de la glose **2** 22-23; le texte pouvait continuer du v. 21, terminé par וינח, à לנסות. Mais ils peuvent aussi être primitifs. Lire *Josué* au lieu de *Iahvé*, avec G(A et consorts, *Arm.* de Lag., *Syr-hex.*, *Anc. lat.*); on comprend bien l'insertion de יהוה après la glose, mais *Josué* rejoint admirablement le v. 21 où il est sujet de וינח pour tous les témoins grecs. L'épreuve peut très bien se dire d'un homme (I Reg. **10** 1; Ex **15** 25); l'épreuve du combat convient

toutes les guerres de Canaan (2 seulement, dans l'intérêt de l'enseignement des générations des fils d'Israël) — pour leur enseigner le combat — (seulement ceux qui auparavant ne les connaissaient pas). 3 Les cinq satrapes des Philistins, et tous les

bien au grand guerrier. Moore, Budde, Nowack font de 1b une glose; c'est sous la préoccupation de leurs prétendus documents, car la phrase coule de source. L'expression originale « les combats de Canaan », au lieu des « combats de Iahvé », a une saveur d'antiquité. Le motif ne s'explique bien que pour le temps de Josué, mais c'est aussi de lui qu'il s'agit.

2) Ce verset est la croix des critiques. Il est impossible de lui donner un sens en respectant tous les mots. דעת ne peut avoir Dieu pour sujet sans exclure ללמדם, car il s'entendrait comme v. 4 d'une connaissance expérimentale que Dieu prendrait des Israélites, non des enseignements qu'il leur donnerait; si les Israélites sont sujets, les mêmes mots sont exclus, puisqu'ils y seraient régime. D'ailleurs le G n'a pas דעת. De plus ידעום avec le suffixe masc. plur. peut bien se rapporter à la rigueur au fém. plur. מלחמות, mais pas à travers le sing. מלחמה. Enfin les deux רק ont quelque chose d'étrange. On sent de la glose, mais on n'est pas d'accord pour déterminer ce qui est adventice. Nous remarquons qu'une seule idée est exigée par ce qui précède, c'est : « pour leur apprendre la guerre ». Le reste se compose de deux phrases commençant toutes deux par רק : ce sont deux gloses marginales restrictives destinées à éviter des interprétations fâcheuses. Le texte dit : pour éprouver les Israélites qui ne connaissaient pas les guerres; mais l'expérience peut être cruelle; on explique : « seulement en faveur de l'enseignement (דעת peut rester (cf. Jos. 4 24) une fois la glose isolée) des générations (דרות, terme de P) d'Israël. » Et comme on pourrait s'étonner qu'aucun Israélite ne connût la guerre, une seconde glose ajoute : « seulement ceux qui auparavant ne les connaissaient pas. » Au lieu de לפנים le grec a לפניהם, *avant eux*; « ceux-là seulement qui furent avant eux ne les connurent pas », c'est-à-dire peut-être, qu'entre les guerriers des guerres de Canaan et ceux qui furent instruits par la suite il y eut un temps où on ne connut pas la guerre. Le suffixe de ידעום demeure étonnant : le grec a le pluriel neutre; l'ancienne latine : *verum qui ante illos, nescierunt illas* (les générations?) *Aug.* La *Vg.* a traduit très largement.

3) C'est évidemment une autre énumération des peuples que celle du ch. 1er; elle est plus technique et suit plutôt les contours des pays solidement occupés par Israël. Après le tableau détaillé de ce qui est resté aux anciens Cananéens, le même auteur ne pouvait faire une énumération

Cananéens, et les Sidoniens, et ' les Hétéens ' habitant le mont Liban, depuis le mont Hermon jusqu'à l'entrée de Ḥamâth.

[Gl] (4 Et ils servirent à éprouver Israël, pour savoir s'ils gar-

3. החתי; TM החוי *les Hévéens*. — Omettre בעל.

---

sommaire qui n'a pas le cachet d'un résumé de la première. En revanche cela suit très bien à v. 1. Les סרנים sont une expression absolument réservée aux chefs des Philistins; cf. dissert. spéciale. C'est en harmonie avec **1** 9 et avec **1** 10 d'après les LXX. Ensuite tous les Cananéens. Le mot n'est pas pris ici dans le même sens qu'au chap. 1er où il s'applique à tous les habitants de la terre promise, même en montagne; il s'agit d'une région spéciale qui doit être tout d'abord la plaine d'Esdrelon (ch. **4**) et probablement en général les plaines qui n'étaient pas sous la domination des Philistins; cf. Jos. **13** 3 s.; Num. **13** 29. Les Sidoniens représentent tous les Phéniciens (Budde, *Bibl. Urgesch.* 348 ss.). Le texte cite ensuite les Hévéens, qu'il place dans le Liban. Il semble qu'il y a ici une répugnance dans les termes, car les Hévéens sont plutôt dans le centre (Gen. **34** 2; Jos. **9** 7; II Sam. **24** 7); dans le Liban sont les Hétéens (חתי). Un changement d'Hévéens en Hétéens ne peut s'appuyer sur les LXX ici, mais bien dans deux cas analogues (Jos. **11** 3; II Sam. **24** 7); le même changement doit donc être introduit ici par pure conjecture critique pour mettre les textes bibliques en harmonie entre eux et avec l'histoire. Les Hétéens ou *Khatti* des Assyriens, *Khétas* des Égyptiens, sont aujourd'hui plus célèbres que bien connus. Leur domaine s'étendait beaucoup plus au nord que l'entrée de Ḥamâth, mais l'auteur ne tient compte de ce peuple que pour la partie de la terre promise qu'il occupe. L'expression הר בעל חרמון est invraisemblable. On peut dire Baal Hermon, le Baal de la montagne Hermon, mais non la montagne de Baal Hermon. Budde et Nowack lisent : מבעל גד תחת ההר חרמון « de Baal Gad sous le mont Hermon » comme Jos. **13** 5 (cf. Jos. **11** 17). Cette restitution rentre tout à fait dans la tradition, mais elle n'est pas appuyée ici. Il semble plus simple de lire הר חרמון le mont Hermon avec G(B et *Anc. lat.* dans s. Aug.). Ḥamâth a conservé son ancien nom déjà connu des Assyriens et des Égyptiens. Quoique l'expression לבוא חמת soit devenue proverbiale pour indiquer l'entrée de la Célesyrie, conduisant à Ḥamâth, il semble qu'ici on marque Ḥamâth même puisqu'il s'agit de fixer, non les limites des Israélites, mais celles du Liban.

4) C'est la répétition après les faits de l'idée annoncée **2** 22 s. dans d'autres termes. C'est du même style un peu diffus, et donc du même

deraient les commandements que Iahvé avait ordonnés à leurs pères par Moïse). [R] 5 Et les fils d'Israël habitèrent au milieu des Cananéens, des Hétéens, des Amorrhéens, des Phérézéens, des Hévéens et des Jébuséens, 6 et ils prirent leurs filles pour femmes et donnèrent leurs filles à leurs fils, et ils servirent leurs dieux.

auteur. L'allusion aux commandements donnés par Moïse serait importante si le verset était de l'Élohiste comme le veut Moore.

5) Ceci est la conclusion du chap. 1er. Le v. 3 nous disait les nations que Josué avait laissé subsister, mais non pas que les Israélites habitaient au milieu d'elles, d'autant qu'elles l'entouraient plutôt. Ici on insiste sur la cohabitation, si fortement mise en relief dans le ch. 1er. L'énumération des peuples est celle qui est courante en pareil cas pour désigner les anciens habitants intérieurs de la terre promise, non les voisins. Les nombreux passages qui la contiennent ont en général un caractère secondaire. Dans le chap. 1er on a nommé les Cananéens, les Jébuséens, les Amorrhéens; c'est une base suffisante à tout résumer par la liste des six peuples les plus connus (d'autres fois sept avec les Gergéséens); ici les Hétéens, dans le sens général de P qui les place même à Hébron; cf. Gen. **23** et RB. 1901, p. 35 s.

6) De cette cohabitation suit le *connubium* et ensuite le culte des dieux du pays. Nous étions depuis longtemps à ce point (**2** 11) sans avoir passé par les alliances. La faute des Israélites constatée ici est précisément celle qui leur est reprochée **2** 1-3, sans qu'elle ait été mentionnée avant ces reproches. Il est donc très probable que nos deux vv. 5 et 6 formaient la conclusion du chap. 1er. S'ils ont été transportés ici dans une rédaction définitive ou par un copiste, c'est sans doute pour rapprocher les deux énumérations des peuples destinés à tenter ou à éprouver Israël.

*
* *

Critique littéraire. — Nous avons cru reconnaître le caractère de gloses aux vv. **2** 17.22.23; **3** 2 (sauf ללמדם מלחמה) 4. Nous n'entendons pas d'ailleurs affirmer que ces gloses sont le fait de purs copistes et notablement postérieures à la rédaction. On reconnaît seulement qu'elles ont le cachet d'explications suggérées par la lecture du texte lui-même et après tout elles peuvent émaner du dernier rédacteur. — Cet élément reconnu, un autre se dégage assez facilement : c'est le thème

moral du livre : le peuple, fidèle au temps de Josué (v. 7) prévarique après sa mort (v. 10.11.12). Iahvé irrité le livre à ses ennemis (v. 14. 15) et cependant lui suscite des sauveurs (v. 16) qui le ramènent à la pénitence (v. 18) bientôt suivie d'une rechute (v. 19). Après cela il ne reste plus qu'à raconter ces tristes histoires en particulier, ce qui commence 3 7. Aucun critique n'élève de doute sérieux sur cet ensemble qui forme le thème inspiré par le Deutéronome, comme le prouve la ressemblance des expressions avec cet ouvrage, signalée en divers endroits, R^D. — Dans ce bloc très cohérent, on aurait très bien pu raconter le dernier acte de Josué (v. 6), sa mort (v. 8) et sa sépulture (v.9). Mais ces textes se retrouvant à la fin du livre de Josué, il est clair du moins que R^D ne les a pas écrits de lui-même. Il aurait pu les emprunter et les insérer dans son récit, mais cela est difficile à dire du v. 20 s. qui mentionnent la colère de Iahvé contre la défection des Israélites après que R^D a déjà exposé tout le plan de Iahvé pour la punir. On ne peut pas dire que cette colère vient des défections renouvelées, puisqu'elle a pour résultat que Dieu ne chassera pas les nations, fait déjà prévu auparavant lorsque les Israélites leur étaient livrés. Les vv. 20 et 21 ne sont donc pas de R^D; en revanche, ils se soudent bien à v. 13, qui est lui-même une répétition dans le contexte de R^D et aux premiers versets sur Josué, puisqu'il revient à son époque. Sur ce point aussi, les critiques sont d'accord : on désigne cet auteur par E comme se soudant à l'Élohiste qui a écrit le fond de l'histoire de Josué. Dès lors, nous n'hésitons pas à lui attribuer encore l'énumération des peuples laissés par Josué (3 1.3) assez semblable à Jos. 13 1 ss., indissolublement liée au motif attribué à Josué que les Israélites y gagneraient de s'exercer à la guerre. Nous avons ainsi la solution des difficultés inextricables soulevées par les critiques; Nowack n'admet pas moins de neuf changements de mains pour les versets 3 1-3! Il n'y a aucune contradiction dans les motifs allégués pour expliquer que les Israélites n'ont pas triomphé du premier coup de tous leurs ennemis. D'après E, Josué les a laissés comme exercice pour les Israélites. Ce motif bienveillant a pu être aussi dans la pensée du Iahviste, mais nous n'en voyons pas trace ici. Les Israélites étant devenus infidèles, Dieu ne veut plus continuer l'expulsion. Plus tard, un glossateur ou un rédacteur en a conclu que Dieu avait précisément laissé les Cananéens pour éprouver la fidélité des Israélites. — Les peuples laissés par Josué

étaient aux frontières; le v. **3** 5 nous ramène au point du chap. 1er; il s'agit des peuples parmi lesquels les Israélites s'étaient installés, c'est-à-dire de ceux qu'ils n'avaient pas chassés de leurs lots mais tout au plus soumis à la corvée, et même à une époque tardive : d'où le danger des mariages qui avaient conduit à la défection. Le passage **3** 5.6 est le fondement des reproches de l'ange **2** 1-5; il devrait les précéder et en tous cas il appartient donc au même auteur. S'il a été déplacé, c'est pour rejoindre l'autre énumération des peuples; il peut d'ailleurs servir utilement de point de départ aux histoires particulières qui vont commencer.

Chapitre 3 7-11[a]. — Othoniel

[R^D] 7 Or les fils d'Israël firent le mal aux yeux de Iahvé, et ils oublièrent Iahvé leur dieu, et ils servirent les Baals et les Achéras. 8 Et la colère de Iahvé s'enflamma contre Israël et il les abandonna à Couchan Rich'athaïm, roi 'd'Édom' et les fils d'Israël

8. אדם; TM ארם נהרים *Aram de Naharaïm.*

---

7) C'est l'application à un cas particulier du fait énoncé en général **2** 11 s.; la formule est deutér. (Dt. **6** 12; **8** 11.14.19); dans Os. **4** 6 *oublier la loi.* On associe ici aux Baals les אשרות. Ce mot ne se trouve que trois fois au pluriel fém., ici et II Chr. **19** 3; **33** 3. אשרה plur. אשרים est un arbre sacré ou un pieu placé près d'un autel. Moore et Budde (avec moins de force) soutiennent encore que l'Achéra prise comme déesse ne vient que très tard et par suite du malentendu qui a fait considérer le pieu comme un fétiche et finalement comme une divinité. Il faut cependant reconnaître (avec *Budde* lui-même) que dans les lettres d'el- Amarna on rencontre le nom d''Abd-Aširtu, c'est-à-dire serviteur d'Achéra, et qu'une fois le nom divin est remplacé par l'idéogramme d'Astarté; c'est-à-dire que la même déesse était connue sous ces deux prononciations; l'une peut-être plus cananéenne. Dès lors s'il y a eu malentendu, il a plutôt consisté à nommer Achéra le pieu qui était consacré à la déesse et peu à peu considéré comme son symbole et une idole qui la représentait (cf. I Reg. **15** 13; **18** 19; II Reg. **21** 7; **23** 4.7, passages dont Moore cherche trop systématiquement à éluder l'autorité). Achéra, déesse du bonheur, était peut-être à Gad ce qu'Astarté était à Baal dans d'autres milieux; cette racine est plus probable que celle qu'on tenterait de trouver à אשרה pour lui faire signifier bois sacré (cf. Gen. **30** 11-13). Il faut convenir d'ailleurs qu'ici le pluriel est assez vague : les dieux et les déesses par opposition à Iahvé (cf. RB. 1901, p. 567 ss.).

8) Pour le style, cf. **2** 14; pour la critique textuelle, cf. *infra.* Il est certain que l'auteur deutér. conformément à sa manière présente les choses

servirent Couchan Rich'athaïm pendant huit ans. 9 Et les fils d'Israël crièrent vers Iahvé et Iahvé suscita un sauveur aux fils d'Israël et il les sauva, à savoir Othoniel fils de Qénaz, le frère cadet de Caleb. 10 L'esprit de Iahvé fut donc sur lui et il fut juge d'Israël, et il marcha au combat et Iahvé lui livra Couchan Rich'athaïm roi d' ' Édom ' et il prévalut contre Couchan Rich'athaïm. 11 Et la terre jouit du repos pendant quarante ans.

10. אדם; TM ארם *Aram*.

---

en bloc; cependant il n'insiste pas autant que Budde le lui fait dire sur la *totalité d'Israël*.

9 s.) Application exacte de la généralisation **2** 16; on insiste un peu plus sur les circonstances de l'exécution, prière des Israélites, esprit donné par Dieu. Le don de l'Esprit est exprimé comme **11** 29; il y a des expressions plus pittoresques qui marquent mieux la soudaineté, l'énergie et le don gratuit en dehors des forces naturelles, Jud. **6** 34; **13** 25; **14** 6.19; **15** 14 (cf. Num. **11** 16 s. qui contient comme une théorie de cette communication quant à l'intelligence). — שפט signifie primitivement « juger »; ici il paraît pris dans le sens de « délivrer », comme I Sam. **24** 16[b]; II Sam. **18** 19.31; mais dans ces textes ce sens est plus marqué par l'adjonction de מיד פ', et cette manière absolue de notre passage, comparée à **2** 16 où les sauveurs sont nommés des juges, indique que pour l'auteur c'est une sorte de fonction sociale intermittente, celle qui précède la royauté, avec mission spéciale de Dieu; le roi demandé devra avoir exactement le rôle ici marqué, être le magistrat qui marche à la tête de la nation et qui se bat (I Sam. **8** 20). Le mot a donc une sorte de sens officiel dans le rédact. deutér.; cf. **2** 16 ss.; **4** 4; **16** 31; I Sam. **4** 18 etc. (*ap.* Sg.-St. qui ont mieux compris ce style spécial que Budde, Moore, etc.). On sait qu'à Carthage ce titre était devenu normal et absolument officiel. Le texte des LXX omettait probablement 10[b] (d'après A, *Lag.*) qui fait double emploi avec ce qui précède; Klost. a conjecturé (*Gesch*..., p. 122) que le texte primitif se trouvait **1** 36 où la mention d'Édom est isolée et peu justifiée. Il faudrait lire : [et il le frappa] de la montée d''Aqrabbim jusqu'à Séla. Cependant le TM peut ici s'appuyer sur **6** 2; il semblerait qu'on a voulu accentuer la victoire d'Othoniel, la première formule signifiant simplement qu'Othoniel a été victorieux. Sur Othoniel, cf. **1** 13.

11) « Rester en paix », שקט, est la formule du cadre pour le temps des Juges, conformément à **2** 18 qui suppose la fidélité, au moins relative,

pendant la vie du Juge (**2** 17 a pu être ajouté par réflexion sur le temps d'Éli), on la retrouve v. 30; **5** 31; **8** 28; cf. Jos. **11** 23; **14** 15 du même rédac. deutér. En joignant 11ᵇ au v. suivant on aurait une phrase parallèle à **4** 1 et à **2** 19; c'est le même thème. Sur la chronologie, cf. Introduction.

*
* *

Critique littéraire, textuelle et historique. — Ces trois critiques sont ici étroitement mêlées. On est d'accord sur un fait littéraire. La comparaison de la première histoire d'un juge avec le thème général montre clairement que tout ce récit est de la main du rédacteur deutéronomiste. Hum. lui-même dit comme les critiques : *Narrationis auctor — est ipse qui judicum narrationes in unum redegit librum* (p. 75). Il est en effet impossible de découvrir ici la moindre trace d'un document primitif mis en œuvre. Les noms propres seuls sont ajoutés à la morale qui met en relief la leçon qui doit ressortir des histoires. Quelques critiques en concluent que le fond historique fait absolument défaut et que le tout est une libre invention de Rᴰ qui a voulu honorer Juda, absent de la collection, en lui donnant le premier Juge. Refusant absolument de mettre en œuvre la critique textuelle, ils allèguent les invraisemblances du TM (encore *Nowack* plus nettement que jamais). « Couchan de la double méchanceté » est un nom inventé à plaisir. Othoniel est un nom de clan, non de personne; Juda, cantonné dans le sud et séparé des Israélites, — à supposer qu'il ait eu des rapports antérieurs avec eux — par la barrière des villes Gabaonites ne pouvait délivrer Israël des mains de son adversaire mésopotamien, etc. Toutes ces objections tombent devant la correction d'Aram en Édom proposée par Grœtz et par Klostermann (*Geschichte des Volkes Israel*) et pleinement mise en lumière par Cheyne (*Encycl. bibl.* sub verbo *Cushan*). Édom pour Aram n'est pour ainsi dire pas un changement graphique, le ד et le ר n'étant guère distincts dans l'ancienne écriture ; il se trouve sûrement II Reg. **16** 6. נהרים qui fixe le sens d'Aram dans Gen. **24** 10. Dt. **23** 5, etc. forme une expression rare ארם נהרים que cependant nous ne songeons pas à contester; mais il est absent au v. 10 dans le TM et dans plusieurs autres *mss.* grecs, A entre autres, et au v. 8 sa place est incertaine, dans A Συρίας Μεσοποταμίας ποταμῶν, dans B ποταμῶν Συρίας. Rien de plus naturel que de le supposer ajouté après la confusion de

Édom en Aram. L'incursion d'Édom irait très bien, cela va sans dire, au sud de Juda, et expliquerait l'action d''Othoniel. Mais ce n'est pas seulement une solution heureuse, elle est suggérée par la forme du nom de כושן; les noms en *ân* sont des formes arabes qui nous conduisent au pays d'Édom; Moore a noté Couchân comme le nom d'une tribu jointe à Madian (Hab. **3** 7) et la Couchite (ou Madianite) de Moïse (Num. **12** 1); cf. le nom sabéen קינן par rapport à קין, לוטן par rapport à לוט. Couchân est rapproché par Klost. du roi édomite *Ḥouchâm* (Gen. **36** 34). Quant au second nom du roi, nous n'ajoutons pas grande confiance aux restitutions ראש התימני (*Klost.*) ou מארץ התימני (*Cheyne*). Il se peut que le nom ait été créé de toutes pièces; « la double impiété » rappelle « la double révolte » nom symbolique de Babylone (cf. *Kœn.* 257 *e* et *Eccle.* **10** 18), mais un sobriquet n'empêche pas plus la réalité de Couchân que celle de Babylone. Peut-être aussi cette malice est-elle propre aux massorètes qui l'auraient obtenue par un léger changement; les variantes ne nous permettent pas de conclusion solide : Χουσαρσαθαιμ G(AB) Χουσανρεσαμωθ (*Lag.*) *Chusarsaton* (*Anc. lat.*), Χουσαρσαθος (Josèphe, *Ant.* V 3 3).

Le texte véritable étant rétabli, les faits sont très naturels. Qu''Othoniel ait été pris tantôt pour un clan, tantôt pour une personne, rien de plus fréquent en pareil cas. Il ne suffit pas de dire que R^D a voulu faire plaisir à Juda pour conclure qu'il a inventé une histoire qui se présente avec tous les traits de la vraisemblance. On peut dire cependant que les faits sont très sommaires et que c'est en effet pour que Juda ait sa place dans la galerie des Juges qu'il a rappelé un vieux souvenir, d'ailleurs authentique, mais qui n'avait pas été raconté en détail par les anciens auteurs.

Chapitre 3 11b-30. — Éhoud (Aod)

[R^D] [11b] Or lorsqu''Othoniel fils de Qénaz fut mort, [12] les fils d'Israël recommencèrent à faire le mal aux yeux de Iahvé, et Iahvé donna pouvoir à 'Églon, roi de Moab, contre Israël, parce qu'ils avaient fait le mal aux yeux de Iahvé. [13] Et il rassembla les Ammonites et 'Amaleq et il partit, battit Israël et ˹il occupa˺ la ville des Palmiers. [14] Or les fils d'Israël servirent 'Églon, roi de

13. ויירש; TM ויירשו *et ils occupèrent.*

---

12) Application spéciale de **2** 19 (cf. **4** 1; **10** 6; **13** 1), avec insistance spéciale à la fin du verset, על כי *parce que*. C'est Iahvé qui fortifie 'Églon; cf. Ez. **30** 24.

13) Le sujet de ויאסף ne peut être qu''Églon; d'après la *Vg.* et G(A) c'est encore Iahvé. La coalition avec les fils d'Ammon ne serait pas très étonnante; 'Amaleq est moins vraisemblable à cause de sa situation au sud de la Judée; ce dernier semble avoir aussi été ajouté **6** 3.33, et ni les uns ni les autres ne jouent aucun rôle dans la suite de l'histoire. Budde veut que ces deux peuples aient été ajoutés par le rédac. deutér. au récit primitif selon son habitude de généraliser. Mais il se peut aussi que la première attaque ait été le résultat d'une coalition, après quoi les Moabites demeurèrent seuls en possession de la conquête. La ville des Palmiers est une des Jéricho qui se sont succédé ou une de ses dépendances; c'est le nom qui a figuré **1** 16. La Jéricho détruite Jos. **6** 21 ss. ne fut relevée que plus tard, I Reg. **16** 34 (cf. cependant II Sam. **10** 5). Budde, Moore, Nowack lisent ויירש (le sing. au lieu du plur.) avec LXX, *Vg.* comme l'exigent les verbes qui précèdent au singulier. La leçon du TM, moins obvie, a peut-être pour but de suggérer qu''Églon n'est pas venu à Jéricho en personne; dans la leçon du sing. on est porté à placer les événements qui suivent à Jéricho, ce qui n'est pas possible.

14) Date par le rédac. deutér.; cf. **3** 8, avec une généralisation qui groupe les Israélites. D'après ce qui suit, ce sont les Benjaminites qui ont à souf-

Moab pendant dix-huit ans, [15] et les fils d'Israël crièrent vers Iahvé et Iahvé leur suscita un sauveur, [J] Éhoud, fils de Géra, Benjaminite, qui était gaucher, et les fils d'Israël le chargèrent de porter le tribut à 'Églon, roi de Moab. [16] Or Éhoud se

frir, exposés aux progrès ultérieurs des Moabites et privés des avantages de la plaine. Il n'est pas question des tribus établies au nord de l'Arnon parce que l'auteur primitif se plaçait seulement au point de vue de Benjamin. D'ailleurs ces tribus ne se sont guère maintenues que sur les flancs de la mer Morte (cf. Gad à 'Aṭṭaroth dans l'inscription de Mésa), puisque la rive gauche du Jourdain se nommait plaine de Moab.

15) Pénitence des Israélites (**3** 9), Dieu leur suscite un sauveur. C'est la formule du R[D] qui va laisser parler l'ancien récit. Rien n'indique que Dieu ait inspiré spécialement à Éhoud le meurtre du roi de Moab; nous avons ici le cadre de la délivrance dont Éhoud fut le principal agent, mais qui s'opère surtout v. 28 s. D'ailleurs, la causalité divine spéciale n'est pas plus engagée ici que quand Iahvé fortifie 'Églon. L'ancien récit commence avec la présentation d'Éhoud, fils de Géra, noms qui se retrouvent parmi les Benjaminites, Gen. **46** 21; I Chron. **8** 3; **7** 10; **8** 6; celui d'Éhoud est peut-être emprunté à notre histoire par l'auteur des Chroniques ou plutôt porté par un clan dont le héros faisait partie. Éhoud était empêché de la main droite. La forme même de אִטֵּר indique un défaut, mais il ne s'ensuit pas qu'Éhoud fût plus maladroit pour cela; le contraire est prouvé par l'éloge des guerriers Benjaminites **20** 16. Ce n'est qu'une question d'étymologie; en général on ne s'exerce de la main gauche que pour une infirmité de la main droite, mais il peut résulter de cela un avantage recherché, d'après le proverbe cité par Calm. : « On ne peut se garder d'un gaucher ». Il faut donc reconnaître l'adresse d'Éhoud tout en laissant à אִטֵּר son sens propre (contre *Hum.*); les versions G et *Vg.* ont bien rendu pour le sens, *ambidextre.* — « Le présent » (*G.* plur.) est l'euphémisme consacré pour « le tribut »; il peut être question soit des Benjaminites de la plaine devenus sujets d''Églon, soit même de ceux de la montagne qui payaient pour éviter des razzias.

16) L'épée coupait des deux côtés, par opposition à un sabre; c'était même plutôt un poignard, court pour être plus facilement caché. Moore veut une épée longue puisque le roi était gras : mais elle est entrée jusqu'à la poignée. D'ailleurs גֹּמֶד est un *hapax* dont le sens n'est pas précis. Le G l'entend d'un empan, douze doigts, ce qui convient bien; la tradition juive l'entend d'une petite coudée. Saint Jérôme a construit une arme sin-

fit un glaive à double tranchant, d'un empan de longueur, et il le ceignit dessous son vêtement sur le flanc droit. [17] Et il offrit le tribut à 'Églon, roi de Moab; or 'Églon avait un embonpoint énorme; [18] puis lorsqu'il eut achevé d'offrir le tribut, il accompagna les gens qui avaient porté le tribut, [19] et arrivé aux Idoles près de

gulière, deux poignards réunis au milieu par une poignée d'une paume de main. L'épée est placée à droite pour détourner les soupçons, sa place naturelle étant à gauche.

17) Le roi était très gras; excellente manière de le présenter, en opposition avec la dextérité d'Éhoud, trait qui prépare bien ce qui suit. Moore en fait une glose qu'il retranche du texte! d'où vient le grec ἀστεῖος et l'ancien latin *exilis?* ce dernier pour *civilis?*

18) Les LXX ont omis העם, comme s'il leur paraissait impossible qu'un peuple entier apportât les *présents*. Josèphe (*l. c.*) réduit à deux les compagnons d'Éhoud. Mais un grand nombre de gens était nécessaire pour porter le tribut en matière et ajoutait à la pompe et à l'honneur rendu. Les bas-reliefs assyriens et égyptiens illustrent cette scène. — שלח au *pi'el* peut signifier « accompagner » : Gen. **12** 20; **18** 16; **31** 27 (*Budde*), comme l'a très bien compris la *Vg. prosecutus est*, laissant d'ailleurs aussi dans l'ombre les gens porteurs du tribut : *socios qui cum eo venerant.*

19) La tactique d'Éhoud est facile à saisir; il part comme si tout était fini, et qu'il n'ait aucune intention particulière de parler au roi. Son idée est moins de mettre ses compagnons en sûreté (contre *Budde*), — il n'avait qu'à attendre — que de trouver un prétexte soudain de parler au roi; on ne pouvait soupçonner un dessein prémédité de la part de quelqu'un qui avait considéré sa tâche comme terminée. Ce prétexte, c'est un oracle v. 20 reçu au lieu sacré de Gilgal et voilà pourquoi on mentionne les idoles. Naturellement cela a choqué la tradition juive postérieure. Le Targ. a traduit פסילים par *carrières*, G(A) a introduit 'Églon comme sujet, contre toute vraisemblance (renouvelé par *Winckler* ap. *Budde*!). Gilgal est demeuré longtemps un lieu sacré pour les Israélites (Os. **4** 15; **9** 15; **12** 12; Am. **4** 4. 5), sévèrement blâmé par les prophètes. D'ailleurs pour Éhoud, ce n'est qu'un prétexte. — La position de Gilgal, fixée par Eusèbe à l'orient de Jéricho (On. **243** 94) comme un lieu encore sacré a été retrouvée sous le nom de Djildjilieh; elle prouve invinciblement que le tribut avait été porté à 'Églon dans son pays, au delà du Jourdain, car il n'y a pas place pour une résidence royale entre Gilgal et le Jourdain; mais elle pouvait être peu éloignée, dans la plaine de la rive gauche. D'après Hum. *Pesîlîm*

Gilgal, il retourna et dit : J'ai un secret à te communiquer, ô roi! Celui-ci dit : Chut! et tous ceux qui se trouvaient auprès

est un nom propre. Pour Budde, ce sont les pierres qui marquaient le gué du Jourdain à une heure de Gilgal, et sur la rive gauche. Éhoud conduit ses gens jusqu'au gué, les fait passer et revient. Mais les douze pierres de Josué qui doivent être dans une relation quelconque avec ces idoles étaient bien à Galgala (Jos. **4** 20), c'est encore la tradition de la mosaïque de Mâdaba (RB. 1897, p. 170). En tous cas, il faudrait préférer la rive droite du Jourdain; on ne peut concéder que את *auprès de* indique moins de proximité que s'il y avait ב. — On fait ici une difficulté : dans notre verset, Éhoud revient publiquement près du roi, qui fait sortir tout le monde pour lui parler en secret; au verset suivant, Éhoud pénètre auprès du roi qu'il trouve *seul*, et on décrit le lieu où il se trouve pour expliquer qu'il est *seul*, ce qui a déjà été expliqué. Il est très peu probable qu'un même auteur ait ainsi arrangé les choses. Budde, Moore, etc. supposent donc ici une seconde source primitive; mais ce serait la seule trace dans tout le morceau. Dès lors, une retouche serait du moins plus probable. On verra sur v. 23 que les événements sont difficiles à expliquer si Éhoud a été vu des serviteurs du roi : s'il est sorti publiquement, comment a-t-il fermé derrière lui? si on ne l'a pas vu sortir, l'ayant vu entrer, comment supposer que le roi est occupé à une action secrète? On serait donc autorisé à considérer comme une glose le verset 19 depuis ויאמר; on pourrait très bien l'expliquer par le désir de dissimuler le rapprochement trop étroit entre les idoles et la parole divine, peut-être aussi par l'étonnement du lecteur civilisé à voir qu'on pénètre ainsi sans façon chez un roi, et qui se trouve seul (cf. les explications entortillées de Josèphe, *l. c.*).

Cependant nous répondons qu'on peut respecter le texte et harmoniser les deux versets sans aucune violence. A supposer que בא v. 20 ne puisse signifier « il s'approcha » (contre *Rosen.*), il est du moins très simple de prendre l'incise comme explicative commençant par ו (*Kœn.* 322 *w*); « lors donc qu'Éhoud entra auprès de lui, il se tenait »... la description des lieux vient même mieux à ce moment non pas pour expliquer comment Éhoud a pu trouver le roi seul, mais comment il a pu demeurer seul avec lui et partir sans être vu; c'est l'isolement du lieu après celui de la personne. 'Églon pouvait y recevoir du monde, mais ce n'était pas du moins le *sélamlik*, la salle où l'on entre à volonté. On verra dans la suite qu'Éhoud est sorti secrètement de cette chambre afin de pouvoir fermer la porte en dedans, mais il a pu se laisser voir en bas. Cette solution vaut, même si l'on entend אשר לו comme tenant uniquement la place du suffice empêché par l'état

de lui sortirent. [20] Éhoud entra donc auprès de lui; or il se tenait assis dans la salle haute où l'on prend le frais, qui lui servait d'appartement privé et Éhoud dit : C'est une parole de Dieu que j'ai à te dire, 'ô roi! ' et il se leva de son siège, 'tout proche de lui'. [21] Alors Éhoud se servant de la main gauche prit le glaive

20. המלך; TM *om.* — והוא קרוב אליו; TM *om.*

---

construit de se souder à עלית et לבדו comme signifiant que le roi était seul; ce serait seulement une légère redite; d'ailleurs sur le sens de לבדו v. infr. — Le roi dit *Chut!* à Éhoud pour l'inviter à attendre et les autres à sortir. Cf. Am. **6** 10; Hab. **2** 20; Soph. **1** 7; Zach. **2** 17. — Ce ne sont pas les LXX, mais B, recension spéciale, qui a « il les fit sortir » (contre *Budde*); A et *Lag.* καὶ ἐξῆλθον, comme TM, doivent avoir le texte le plus ancien. Leur ἐκ μέσου pour הס est difficile à justifier, sinon comme un à peu près; il s'adresse naturellement *aux assistants*, ce que préfère Moore tout en rendant *Silence!*

20) Éhoud pénètre donc auprès du roi dans la salle haute qui est qualifiée spécialement de fraîche, מְקֵרָה (*rac.* קרר) parce que située au-dessus de la maison elle est percée de fenêtres sur tous les points de l'horizon. לבדו est traduit par les versions anciennes et les modernes conformément à la ponctuation du TM (accent distinctif Pachṭa) dans ce sens que le roi était seul. Cela est sous-entendu en effet, ou plutôt contenu dans cette idée que cette chambre, par opposition à la grande salle de réception, ne servait qu'à lui, était *pour lui seul*; cet usage de לבדו peut se justifier par Ps. **71** 16, *ta justice à toi, la justice qui t'est propre*, et par Gen. **47** 26 *à l'exception de la terre propre aux prêtres* (autrement לבדם ferait double emploi avec רק). Cela explique comment on put croire dans la suite qu''Églon y vaquait à un besoin naturel, c'est un appartement privé. Si לבדו signifie que le roi était seul, pourquoi dire que l'appartement était bien à lui אשר לו! — Éhoud allègue un oracle, une parole divine en général; le nom de Iahvé n'avait pas à être prononcé, puisqu'Éhoud n'entendait pas discuter, mais faire lever le roi et piquer assez sa curiosité pour qu'il ne songeât pas à appeler. Le roi se lève par respect (Num. **23** 18). Schnurrer (ap. Rosen.) a pensé que le but d'Éhoud était aussi de s'approcher du roi sans exciter sa défiance en supposant que chez les anciens les oracles devaient être communiqués à voix basse; les LXX ont en effet ἐγγὺς αὐτοῦ qui correspond bien à cette situation et qu'il est difficile de croire ajouté par eux, de même que l'interpellation βασιλεῦ.

21) Ce que les LXX ont en plus ויהי כקומו « et comme il se levait » est

sur le flanc droit et l'enfonça dans son ventre. 22 La poignée même pénétra avec la lame et la graisse se referma sur la lame, car il ne retira pas l'épée de son ventre; puis il sortit par la fenêtre,

accepté par Budde comme dépeignant bien la situation. Tout se passe très vite. Éhoud profite du mouvement du roi pour le frapper. La suite montre qu'il s'agit bien du ventre; Josèphe a ennobli en mettant le cœur.

22 s.) En lisant וַיָּבֵא avec LXX on obtient plus d'unité dans le mouvement de la phrase, mais « il fit entrer la poignée » est moins naturel que « la poignée entra »; la poignée pénètre parce que la graisse n'oppose pas de résistance, Éhoud ne la retire pas pour ne pas perdre un instant. Les mots : ויצא הפרשדנה et ויצא אהוד המסדרונה créent une sérieuse difficulté. Dans le texte actuel, ils sont trop parallèles, étant des expressions rares et difficiles, pour ne pas être le résultat d'une conformation voulue ou l'explication d'un terme par l'autre. Deux solutions sont probables. On peut lire פרש au lieu de הפרשדנה, *et ses ordures sortirent*, pareil fait pouvant se produire spontanément à la suite d'une blessure de ce genre. Cette solution résulte de la traduction du *Targ.* de la *Vg.* et est proposée par Nœldeke, Budde, Moore etc. Ce trait réaliste ne paraît pas en dehors de l'esprit du morceau. C'est d'ailleurs la seule manière de conserver cette incise car פרשדון est un mot inconnu; Ges. (*Thes.*) le rapproche de l'arabe *farachad*, *écarter les pieds*, et propose : *et exiit gladius per interstitium pedum*, mais il est impossible que le glaive (fém.) soit ici le sujet. On peut cependant objecter à cette solution que le texte du *Targ.* et de la *Vg.* était bien celui que nous avons, et que leur traduction vient, non de ce qu'ils lisaient פרש, mais de ce qu'ils supposaient à פרשדון une fausse étymologie פרש *excréments* et שדה (*aram.*) *répandre*. La réduction à פרש seul est donc une pure conjecture. La deuxième solution consiste à supprimer cette incise qui ne figure pas dans le G(A) et qui n'est probablement pas dans la version primitive car le texte de B, *Lag.*, etc., καὶ ἐξῆλθεν Ἀὼδ τὴν προστάδα, καὶ ἐξῆλθεν τοὺς διατεταγμένους; est une double traduction de l'incise suivante, מסדרון étant rendu successivement comme une rangée (סדר) de colonnes ou une rangée de gardes. Dès lors, il devient assez vraisemblable que la première incise est dans le texte hébreu lui-même un doublet de la seconde, un essai d'explication ou une fausse leçon qui a pu passer dans le texte; c'est l'opinion de Calm. Hum. etc. — Nous proposons une troisième solution. Comme le dit Bonfrère « *Tota enim narratio videtur egressum secretum et posticum requirere* » (cité par Hum. qui prend mal à propos l'opinion contraire) et il eût été inutile de dire par où Éhoud est sorti, si c'était la sortie naturelle. Éhoud

23 ‘et Éhoud sortit par le portique’ et il ferma les portes de la salle haute derrière lui en poussant le verrou. 24 Lui sorti, ses serviteurs vinrent et regardèrent et voici que les portes de la salle haute étaient fermées au verrou ; ils se dirent : sans doute il satisfait un besoin naturel dans la partie retirée de l'apparte-

23. Omettre ויצא אהוד המסדרונה.

---

ne pouvait sortir publiquement même s'il était entré publiquement, car dans cette hypothèse les courtisans auraient attendu à la porte avec curiosité la fin de l'entretien, et il n'aurait pu fermer par dehors sans en être empêché. Il a donc dû fermer par dedans et par conséquent sortir par une voie secrète. A plus forte raison, si Éhoud était entré sans être vu, devait-il sortir en cachette.

Cette voie secrète ne peut être qu'une fenêtre donnant sur la terrasse que desservait un escalier extérieur. Beaucoup de maisons anciennes du Ḥaurân étaient bâties sur ce plan. L'arabe a rendu par *fenêtre*. La traduction *vestibule* des versions anciennes est inspirée soit par l'étym. סדר rangée de colonnes, soit par l'idée d'une sortie publique. — וְנָעַל est incorrect; après un *impf. consée.* il en faudrait un autre, וַיִּנְעֹל ; Kœn. 370 *o* se demande s'il ne faudrait pas supposer un infin. absolu. En tout cas, le sens doit être maintenu et marque bien une sortie secrète ; on ne verrouille pas une porte par dehors pour empêcher les gens du dehors d'entrer trop tôt ; on verrouille par dedans pour leur laisser croire que le roi s'est fermé lui-même.

Il nous semble donc en définitive qu'Éhoud s'est enfui par la fenêtre, le sens de פרשדון étant suffisamment éclairé par l'ass. *parašdinnu*, qui semble signifier une *ouverture* (AHW. p. 546 : KIRRUD. DA = *pa-ra-aš-din-nu* et KIRRUD = *ḫurru*, *trou*). Ce mot n'étant plus compris a été remplacé par מסדרון, *vestibule*, qui marquait mieux une sortie publique, en conformité avec v. 20. Les deux mots ayant pénétré dans le texte, on a cherché un sens au premier par une forme étym. ; le réalisme qui en résulte est plutôt celui des docteurs juifs qu'imputable à l'auteur qui emploie un euphémisme v. 24.

24) Après qu'il fût sorti, les serviteurs vinrent, non pas : le voyant sorti, les serviteurs se présentèrent (contre *Rosen.*), ce qui ajouterait au texte. אך est restrictif et par conséquent affirmatif : « ce n'est rien autre sinon », « sans doute... » ; ce qui marque plus d'assurance que le *forsitan* de *Vg*. — Calm. : « les Anciens ne portaient point de culottes, et dans leurs besoins

ment d'été. 25 Et ils attendirent à perdre patience et toujours il n'ouvrait pas les portes de la salle haute; alors ils prirent une clé et ouvrirent et voici que leur maître gisait à terre, mort.
26 Pendant qu'ils allaient et venaient, Éhoud prenait la fuite, et

naturels ils se couvraient de leurs habits, et les abaissaient jusqu'à terre »; cf. I Sam. **24** 4. Josèphe nous dit jusqu'où les Esséniens poussaient les précautions, καὶ περικαλύψαντες θοιμάτιον (*de Bello* II **8** 9). Les Orientaux ont conservé cet usage dans les deux cas; mais ici il faut dire avec la *Vg.* *purgat alvum.* חדר au lieu de עליה n'est nullement l'indice d'un document différent, mais marque le coin le plus intime de l'appartement; cf. phén. חדר, « chambre sépulcrale ». G(A) ne semble pas avoir lu מקרה.

25) ויחילו se présente comme le *qal* de חיל (*Moore* hiph'il?) forme secondaire supposée de יחל, mais il serait plus simple d'écrire ויּיחלו, *pi.* de יחל. בוש, traduit littér. par *Vg.* LXX signifie ici « perdre l'espoir », « se trouver frustré (*litt.* confondu) dans son attente » (II Reg. **2** 17; **8** 11); cf. le sens de la forme *pi.* « tarder », Ex. **32** 1 et Jud. **5** 28. La clef est ici un loquet qui soulève la barre de bois placée à l'intérieur en guise de verrou. L'art. n'indique pas qu'il n'y en avait qu'une; une clé est l'instrument approprié et nécessaire (article d'espèce). Le pluriel intensif אדניהם avec le sing נפל; la phrase est pittoresque.

26) נמלט à côté de וימלט; ces deux verbes qui semblent à Budde l'indice de deux documents sont seulement l'expression d'une nuance marquée par le mouvement de la phrase : Éhoud se sauve et à la fin il se trouve en sûreté; le *niph'al* peut avoir les deux sens : Gen. **19** 17; Ps. **22** 6. — התמהמה semble être une expression de J : Gen. **19** 16; **43** 10; Ex. **12** 39; elle se trouve encore Jud. **19** 8; II Sam. **15** 28; Is. **29** 9; Hab. **2** 3; Ps. **119** 60 (*Budde*). עבר d'après *Bud.* « il passa [le Jourdain] aux Pesilîm », mais עבר ne peut signifier « passer un fleuve » si le contexte ne mentionne aucun fleuve; il faut le prendre dans le sens de *dépasser*; cf. Gen. **32** 22; cette étape est toute désignée comme point de repère ayant déjà figuré dans le récit. — השעירתה l'art. n'indique pas que le nom est commun, mais qu'il l'a été quoiqu'il soit devenu un nom propre, comme *le Havre*, etc. L'endroit est inconnu. A prendre un point d'appui dans la Bible, on le rapprocherait plutôt du mont Sé'ir à la limite de Juda et de Benjamin (Jos. **15** 10) que d'un autre nom analogue. Éhoud qui était benjaminite a pu prendre pour arriver au mont d'Éphraïm la route naturelle qui passe au nord de Jérusalem plutôt que celle d''Ain Douk, Ṭayebeh, etc., et nous ne savons pas au juste où commence pour l'auteur la montagne d'Éphraïm ni même si Éhoud,

il passa aux Idoles et se mit en sûreté à Sé'ira. [27]Et lorsqu'il fut arrivé 'au pays d'Israël', il sonna de la trompette dans la montagne d'Éphraïm, et les fils d'Israël descendirent avec lui de la montagne, lui étant à leur tête. [28]Et il leur dit : Jetez-vous à ma suite, car Iahvé a livré vos ennemis, Moab, dans nos mains, 'et ils se jetèrent à sa suite' et ils coupèrent à Moab les gués du Jourdain et ils ne laissèrent passer personne. [29]Et ils battirent Moab dans ce temps-là, environ dix mille hommes,

27. בארץ ישראל; TM *om.*
28. וירדפו; TM וירדו *et ils descendirent.*

---

en sûreté à Sé'ir, était déjà tout à fait arrivé à la montagne d'Éphraïm. Le P. van Kasteren, s'appuyant sur l'onomastique moderne, a proposé (Mit. DPV. 1895, p. 26 ss.) l'*ou. Cha'yr* à l'ouest de Naplouse, et par conséquent beaucoup trop loin du théâtre de l'action.

28) Dans G(B) et d'autres, mais non A ni *Lag.*, on ajoute après בבואו εἰς γῆν Ἰσραήλ; une indication de lieu était en tous cas nécessaire. Budde avec Winckler, Moore, Holzinger, pensent qu'on peut voir dans les vv. 26-28 la trace de deux documents; mais on comprend très bien qu'Éhoud, après avoir entraîné ses compagnons à descendre de la montagne, les harangue au moment d'arriver dans la plaine; ils descendent de nouveau, ou plutôt commencent avec lui la poursuite. En effet רדפו (au lieu de κατάβητε LXX רדו?) est garanti par II Reg. **5** 21 et dès lors וירדפו est à restituer au lieu de וירדו v. 28b à cause de אחריו qui le suit tandis que וירדו v. 24 est suivi de עמו; toute apparence de dualité dans les documents disparait ainsi. — Il va de soi qu'il s'agit des gués qui conduisent à Moab (*Vg.*); le texte dit avec plus de précision qu'on les prit à Moab, on les occupa pour s'opposer à son passage. Il s'agit des Moabites qui se trouvaient dans la ville des Palmiers v. 13. Il y a dans la région de Jéricho trois gués principaux, l'un au nord près du pont actuel, l'autre au lieu où se portent les pèlerins en souvenir du baptême de Jésus d'après la tradition récente, le troisième plus au sud.

29) Ce verset est attribué par Budde au rédac. deutér. à cause du chiffre de dix mille (cf. **1** 4); mais **1** 4 n'est pas de cet auteur et les expressions sont trop pittoresques pour son style généralisateur. שמן signifie des gens bien nourris, de solides gaillards et non point de ces meurt de faim qui se louent pour se battre; c'est l'élite de la nation. Le chiffre a pu être grossi.

tous robustes et tous vaillants et personne n'échappa. [R^D]30 Et Moab fut abaissé ce jour-là sous la main d'Israël, et le pays jouit du repos pendant quatre-vingts ans.

30) La formule est nettement du rédac. deutér. **8** 28; **11** 33; cf. **4** 23 et I Sam. **7** 13. כנע ne signifie pas que Moab fut subjugué (contre *Moore*) ce qui dépasserait la portée des faits racontés par l'ancienne histoire; la formule est générale comme le repos qui suivit. — La phrase des LXX καὶ ἔκρινεν αὐτοὺς Ἀὼδ ἕως οὗ ἀπέθανεν doit être l'indice d'une recension qui ne contenait pas à cet endroit l'histoire de Chamgar. D'ailleurs la formule est différente des autres... « Il jugea Israël et il mourut », par exemple **12** 7 ss. Il est vraisemblable que ce n'est qu'une recension particulière destinée à mettre en relief le caractère de Juge d'Éhoud.

*
* *

Critique littéraire et historique. — L'histoire d'Éhoud, Benjaminite qui délivre ses compatriotes du joug d''Églon roi de Moab, est encadrée dans la rédaction deutéronomique et devient ainsi un épisode de l'histoire générale d'Israël. Cette différence de documents est reconnue par tous les critiques, même par le R. P. de Hum. La main du rédact. est évidente $11^{b}.12.14.15^{a}.30$; elle est douteuse v. 13 où du moins la prise de possession par Moab de la ville des Palmiers doit être empruntée au récit primitif comme le nom du héros v. 15; elle est moins reconnaissable encore v. 21. Tout le reste est un récit parfaitement homogène. Budde, Moore, etc., sont portés à voir des traces de doublets aux vv. 19 et 20, 22 et 23, 27 et 28; on croit voir deux entrées d'Éhoud chez le roi, deux manières de sortir, deux contacts d'Éhoud avec les Israélites; nous avons montré que la critique textuelle ou de simples explications de bonne foi dissipent ces apparences.

Le récit est très simple et trouve son meilleur commentaire dans les habitudes de l'Orient[1]. La maison d''Églon n'était pas un palais, mais elle contenait cependant, comme toute maison orientale, une salle de réception et une salle haute, plus commode pour jouir de la fraîcheur. Ce n'est pas que la salle haute soit fermée au public, mais on n'y pénètre pas cependant avec la même familiarité que dans le sélam-

1. Cf. Vigouroux, *BDM.*, t. III, p. 294 ss.

lik où les gens entrent sans aucune cérémonie et d'où ils sortent de même. La salle haute est quelquefois située sur une terrasse, et en tous cas de telle sorte qu'on puisse y arriver soit par le dedans, soit par un escalier allant directement du dehors à la terrasse ou à cette chambre elle-même si elle n'est pas située sur la terrasse. Après avoir reçu le tribut, 'Églon s'était sans doute retiré avec quelques familiers dans cet appartement plus intime. La maison elle-même devait être au pays de Moab, résidence habituelle du roi; le paiement du tribut indique que la campagne étant terminée, rien n'obligeait 'Églon à demeurer à Jéricho; cette ville figure sous le nom de ville des Palmiers pour expliquer la sujétion des Benjaminites. Cependant la mention des allées et venues autour de Gilgal indiquerait une résidence voisine du Jourdain, peut-être même dans ce qu'on nommait les 'Araboth Moab, la plaine de la rive gauche du Jourdain. En effet Éhoud, le tribut payé, accompagne les siens jusqu'à Gilgal, ou du moins jusqu'aux idoles voisines de Gilgal. Ces idoles, « Pesîlîm », étaient peut-être déjà un nom propre, peut-être aussi le sens primitif était-il assez conservé pour qu'une visite aux idoles pût servir de prétexte à une communication divine. Lorsqu'on annonça qu'Éhoud revenait de ce lieu célèbre, on ne pouvait concevoir aucun soupçon contre un homme qui s'était d'abord retiré si tranquillement et on pouvait se demander s'il ne venait pas chargé d'une mission de la part des dieux. La scène avec le roi est très claire : la seule difficulté est dans la sortie d'Éhoud. Il faut qu'on l'ait vu sortir puisqu'on suppose le roi seul; il ne faut pas qu'on l'ait vu sortir tout d'abord puisqu'il a fermé en dedans. La solution c'est qu'Éhoud a sauté par la fenêtre d'où il a gagné l'escalier extérieur sans être vu, mais il ne pouvait s'éloigner sans être vu. On le voit en bas de la maison, et dès lors les serviteurs remontent auprès de leur maître. Éhoud est bientôt en sûreté dans la montagne d'Éphraïm où était situé en partie le territoire de Benjamin; il profite de la panique causée par la mort du roi pour délivrer la rive droite du Jourdain de la présence des Moabites.

Notre récit a tout l'aspect d'une histoire véritable. Nœldeke (*Unter ss. zur Krit.* d. A. T., 179 s. *ap. Budde*) et Stade (*Gesch. Isr.* II, p. 68) ont objecté que Géra (Gen. **46** 21; I Chr. **8** 3) et Éhoud même (I Chr. **7** 10) étaient des noms de clans, non de personnes. Mais il faudrait d'abord déterminer exactement les rapports qui existent en Orient

entre noms de clans et noms de personnes. Il est certain par exemple que Moḥammed ibn-Djad est une personnalité (cf. RB. 1897, p. 209) et cependant son nom désigne toute sa tribu et lui sert même de cri de guerre. Il n'y a donc aucune raison de révoquer en doute la réalité de faits très vraisemblables. En tirant de cet épisode une moralité pour toute l'histoire d'Israël le rédacteur deutéronomique n'en a pas altéré les traits. Il est intéressant de constater les variations successives de l'exégèse quant à l'appréciation morale des actions d'Éhoud. Pour la plupart des anciens, Éhoud n'agit que sous l'inspiration divine, il a le droit de tuer 'Églon en traître parce qu'il a reçu un ordre spécial de Dieu; il ne ment pas lorsqu'il allègue une communication divine : « il peut dire dans la vérité : j'ai une affaire avec vous de la part de Dieu; j'ai à vous mettre à mort par son ordre ». (Calm. résumant *S. Aug. quæst. in Judic.*). Ce sous-entendu serait peut-être dans l'intention d'un auteur plus préoccupé de justifier son héros; l'auteur inspiré ne semble nullement avoir eu ce scrupule. Pour Calmet lui-même : « on n'est point obligé de justifier toutes les actions des saints ». Le P. de Hum. dit beaucoup plus justement : *Aod durus*, *crudus*, *ferreus vereque* « *lupus rapax* » (Gen. **49** 27), et Vigouroux remarque avec soin qu'il n'est point question dans cette histoire d'un don spécial de l'Esprit saint (*l. c.*, p. 301). Il suffit de se souvenir que tous les héros d'un livre inspiré ne sont point inspirés de Dieu dans toutes leurs actions et que Dieu qui n'avait point encore répandu la grâce réservée au temps de son Fils a pu se servir d'Éhoud comme sauveur ainsi que d' 'Églon comme fléau, quelle que fût d'ailleurs la valeur morale de leurs actes : au point de vue de l'auteur, l'action d'Éhoud ne semble pas avoir été répréhensible.

Chapitre 3 31. — Samgar

[R^D] [31] Après lui il y eut Chamgar, fils d''Anath; il tua six cents Philistins avec un aiguillon à bœufs, et lui aussi sauva Israël.

31) Le sens de « après lui » dépend naturellement du contexte. Dans la rédaction actuelle, il s'agit d'Éhoud. Mais cela est d'autant plus étonnant que la mort d'Éhoud n'est mentionnée dans le texte actuel que **4** 1. Diverses subtilités dans Hum. Il conclut que pendant qu'Éhoud jugeait Benjamin, Chamgar a pu faire fonction de Juge dans Juda ou Siméon ou Dan. Mais il n'est pas question de judicature, pas plus pour Chamgar que pour Éhoud, s'il s'agit d'une magistrature proprement dite. Nous attribuons ce verset à R^D quoique dans R^D ce soit Iahvé qui sauve par le moyen du juge **2** 18 et **2** 16 (LXX). — מלמד est un aiguillon; de la racine למד « instruire », parce qu'il sert à dresser les bœufs. G(A) a probablement lu מלבד « sans compter » ἐκτός, et les deux leçons réunies se trouvent dans A. On sait combien s. Aug. a été embarrassé de cette divergence et on peut constater ici en toute modestie combien est facile à expliquer une confusion dont les anciens ne pouvaient pas sortir. *Vg. vomere*, « avec une charrue ». Il faut se souvenir des mesures édictées par les Philistins (I Sam. **13** 19); les Hébreux, privés d'armes, étaient obligés de se servir, pour se défendre, de leurs instruments de travail. Un aiguillon valait presque une lance. D'ailleurs les Philistins sont nommés en toutes lettres.

*
* *

Critique littéraire et historique. — Le verset relatif à Chamgar a été jugé diversement. On s'accorde à regarder le nom même de Chamgar comme n'étant pas israélite. C'est le nom d'un oppresseur (**5** 6) et de fait il se retrouve comme roi de Gargamich au temps d'Achournaṣirpal et de Salmanassar II (cf. *KB.* I, p. 138 *Sa-an-ga-ra* et le pays de Šanḫar, el-Amarna, **25** 49); c'est aussi le nom d'un officier du roi de Babylone Jer. **39** 3 Samgar-Nebo (avec ס). 'Anath, censé le nom de

son père, est celui d'une divinité phénicienne, sinon hétéenne. Budde conclut que cette petite histoire a été ajoutée la dernière, après que le livre était terminé, pour remplacer comme juge le méchant Abimélek. Moore a montré, sans cependant conclure très fermement, que ces objections n'ont guère de valeur que contre le TM; la critique textuelle doit avoir raison de ce petit problème. Voici les faits. Après **16** 31 on trouve dans G(N), l'édition aldine, la Syro-hexaplaire et la version slave : καὶ ἀνέστη μετὰ τὸν Σαμψων Ζεμεγαρ (ou Εμεγαρ) υἱὸς Εναν· καὶ ἔκοψεν ἐκ τῶν ἀλλοφύλων ἑξακοσίους (ce mot omis dans l'édition aldine) ἄνδρας ἐκτὸς τῶν κτηνῶν καὶ ἔκρινε (d'autres ἔσωσε) καὶ αὐτὸς τὸν Ισραηλ (variantes de détail dans *Field*). Dans l'étrange histoire latine éditée par Lagarde (*Septuaginta Studien*, II, p. 3 ss.) et qui contient tant de précieux vestiges de l'Ancienne latine, on trouve après Éhoud : « deinde servierunt regi Semegar annis XX. Hic occidit ex alienigenis in aratro boum octingentos viros, et defendit filios Israel. Deinde Iabis servierunt... » (ligne 565 s.); et après Samson : « Deinde Samera iudicavit eos anno uno. Hic percussit ex Allophilis sescentos viros praeter iumenta, et salvum fecit et ipse Israel » (ligne 598 s.). Ce texte grec, confirmé par l'Ancienne latine, n'est exposé à aucune des instances de Budde. Il commence comme ויקם אחרי אבימלך **10** 1; cf. **10** 3; de plus גם הוא, *lui aussi*, s'entend bien mieux après Samson, la situation étant presque la même. Il est en outre évident que l'exploit de Chamgar serait beaucoup mieux placé à l'époque philistine. Avant Débora c'est beaucoup trop tôt, comme le dit Budde. Enfin nous avons remarqué qu'au v. 30 toutes les éditions des LXX avaient une terminaison de l'histoire d'Éhoud contraire à l'introduction de Chamgar au v. 31. Personne n'hésiterait donc à mettre Chamgar seulement à **16** 31 si on pouvait indiquer le motif de la translation faite au TM et dans les *mss.* grecs (même ceux qui ont l'incise après **16** 31), avant l'histoire de Débora. Ce motif est facile à alléguer, c'est la présence de Chamgar dans le poème **5** 6. La place de Chamgar après Samson étant dûment reconnue, Moore n'a pas eu de peine à lui rendre sa physionomie hébraïque. C'est le même que Chamma fils d'Agé (II Sam. **23** 11 s.), héros du temps de David, surpris par les Philistins dans un champ et qui les met en fuite. C'est précisément la situation exigée par l'action de Chamgar. On notera que les textes après **16** 31 varient sur les noms, Samera, Semagar, et fils d'Énan

ou Ainan; עינן est un nom propre connu (Num. 1 15 etc.), assez semblable à ענת. D'ailleurs on ne peut avoir la prétention de retrouver exactement les noms propres, il suffit de toucher du doigt la confusion. Il en résulte bien que notre histoire a le cachet d'une des plus anciennes traditions du temps de David et ne doit nullement être dédaignée. Ceci nous éclaire sur le procédé du R^D qui est allé prendre un héros très authentique pour en faire un juge, comme il a fait pour 'Othoniel. Nous avons aussi un exemple des altérations qu'a pu subir le texte. N'est-il pas étrange que l'ancien *ms.* latin semble avoir conservé le souvenir de Chamgar comme oppresseur en le présentant d'abord avec la formule : deinde servierunt regi Semegar annis XX, comme pour le roi de Mésopotamie Chusarsaton et le roi de Canaan Iabin?

Nous n'avons pas voulu changer un ordre devenu traditionnel; nous donnons ici le texte hébreu qui nous paraît résulter des textes cités tout en tenant compte de l'hébreu מלמד « aiguillon ». ויקם אחרי שמשון שמה בן עינן ויך בפלשתים שש מאה איש במלמד הבקר וישפט גם הוא את ישראל. Nous n'ajoutons pas *anno uno* avec *Anc. lat.* car ce peut n'être qu'une conjecture.

Chapitre 4. — Débora et Baraq

[R^D] [1] Or les fils d'Israël recommencèrent à faire le mal aux yeux de Iahvé, Éhoud étant mort, [2] et Iahvé les livra aux mains de (Iabin) roi de Canaan [ ]; le chef de son armée était Sisara, et

2. Supprimer אשר מלך בחצור *qui régnait dans Ḥaṣor.*

---

1) Du rédac. deutér.; c'est la propre formule de **3** 12 s. d'après le thème général **2** 18 s. Le v. se soude à **3** 30 sans tenir compte de Chamgar.

2) Il y a trace du rédac. deutér. dans וימכרם, c'est la formule de **3** 8 d'après le thème **2** 14. Le terme « roi de Canaan » correspond à une unité géographique qui ne se trouve nulle part dans la Bible. Les auteurs deutér., par exemple dans Josué, ne connaissent que des rois séparés dans le pays de Canaan, quoiqu'on trouve la mention de Ḥaṣor comme d'une sorte de capitale, Jos. **11** 10. Il faut donc entendre « roi en Canaan », dans le même sens que *les rois* de Canaan **5** 19. Iabin est roi de Ḥaṣor, v. 17 et Jos. **11** 1. Iabin, roi de Canaan, qui régnait dans Ḥaṣor est donc une formule doublement anormale et qui sent l'arrangement. Nous dirons pourquoi on doit supposer ici un primitif Chamgar (cf. critique littéraire et historique).

Le nom de Ḥaṣor s'est conservé au *Merdj Ḥadira*, à une heure au sud-ouest de Cadès et les ruines de *tell Khurêbe* pourraient représenter l'ancienne cité, connue aussi par les documents égyptiens (M. Müller, *Asien*, p. 173) et les lettres d'el-Amarna (**154** 41). Sisara est représenté dans le texte actuel comme général du roi oppresseur; on objecte que dans le cantique il est chef des confédérés, et on conclut que son titre est un artifice pour unir deux récits. Ce procédé littéraire serait très improbable en lui-même. Il faut tenir compte de l'exagération poétique; il est, en somme, le seul chef qui paraisse soit dans la prose, soit dans la poésie, et rien n'empêche qu'un petit roi soit considéré comme le général d'un grand roi éloigné.

Le nom de Sisara est étranger à l'hébreu; il se retrouve parmi les serviteurs du temple Esd. **2** 53 Neh. **7** 55; il est comparé par Moore aux noms hétéens dont quelques-uns se terminent en *sira: Khtasira*, *Mawrasira*,

il habitait Ḥarochet des Goïm. [3] Et les fils d'Israël crièrent vers Iahvé, car il avait neuf cents chars de fer, et il opprima les fils d'Israël avec violence durant vingt ans. [E] [4] Or Débora, prophétesse, femme de Lapidoth, jugeait Israël en ce temps-là,

l'analogie est très séduisante. Ḥarochet des Goïm doit être cherché dans une plaine à cause des chars de fer, et non loin du Cison, v. 13. Ces conditions conviennent très bien à *el Ḥariṭiyeh*, entre Caïffa et Nazareth, sur les bords du *Nahr Muqaṭṭ'a* (Cison); l'homophonie est parfaite. Les LXX et la *Vg.* entendent והוא non pas de Sisara mais du roi de Canaan. Dans le texte de Lagarde (*Septuag. Studien*, II, ligne 566 ss.) : « deinde Iabis servierunt regi alienigenarum annis XX. hic rex Chanaan fuit qui regnabat in Astaroth » pour Aroseth comme note Lagarde; sur la tournure, cf. Gen. **14** 12.

3) Le cri des fils d'Israël (cf. **3** 9) et la durée de l'oppression (cf. *Chronol.*) sont encore du rédac. deutér. Les chars sont au roi oppresseur, quoique au v. 13 ils soient censés être à Sisara. Sur ces chars, cf. Jos. **17** 16. Le chiffre de neuf cents est considérable sans être invraisemblable. Josèphe, selon les habitudes du temps de grossir tous les chiffres anciens le porte à 3.000; il y ajoute une armée. Thoutmès III compte 724 chars parmi les dépouilles à Megiddo (Maspero, *Histoire*... II, p. 259).

4) Débora, « l'abeille », Lapidoth, « les lampes », Baraq, « l'éclair »; ces étym. ont pu prêter à des sens accommodatices, elles n'empêchent pas la réalité des noms propres ni des personnages. C. Niebuhr (*ap. Budde*) voit dans Débora la ville de דברת Jos. **19** 12; **21** 28; **1** Chr. **6** 57, auj. *Dabûriyeh*, au pied du Thabor; c'est fantaisie pure. Débora est dite prophétesse. Budde remarque que la qualité propre et spéciale de נביא ne se développa dans Israël qu'au temps de l'oppression philistine I Sam. **9** 9; **10** 5 ss.; — c'est-à-dire que nos documents en parlent à ce moment; l'institution se perd dans l'antiquité. Les autres prophétesses les plus célèbres sont Marie (Ex. **15** 20) et Ḥoulda (II Reg. **22** 14). Elle était juge non pas dans le sens de la rédac. deutér. comme ayant sauvé et administré Israël, ce titre convient plutôt à Baraq (I Sam. **12** 11), mais dans le sens normal de rendre la justice. Les questions litigieuses étant portées devant l'autorité divine (Ex. **22** 8), une personne douée d'une inspiration spéciale convenait éminemment à ce rôle; c'est certainement l'interprétation du v. 5 qu'on ne peut nullement soupçonner d'être une retouche. Moore le prétend parce qu'il faut que שפט ait ici le sens ordinaire du livre des Juges! — C'est apprécier le sens de la narration primitive d'après l'usage deutér. Budde refuse aussi le sens de « rendre la justice » à cause du participe : cependant cf. Gen. **18** 25 etc. On

5 et elle siégeait sous le pilier (?) de Débora, entre Rama et Béthel, au mont d'Éphraïm; et les fils d'Israël montaient vers

pourrait plutôt croire que Débora, juge devenue le sauveur du peuple, a fourni le terme de juge-sauveur au rédac. deutér. Le *nabi* et le *chophet* sont encore rapprochés, Is. **3** 2 et surtout dans le récit élohiste de l'institution des soixante-dix, destinés à aider Moïse, et qui commencent par prophétiser Num. **13** 29.

5) Moore et Budde proposent ici d'identifier le palmier de Débora avec le chêne de la lamentation אלון בכות où était enterrée Débora, nourrice de Rachel (Gen. **35** 8), et qui a pu facilement se nommer l'arbre de Débora, d'autant qu'*allôn* ne signifierait pas une essence spéciale. Dès lors ces auteurs supposent que Débora n'a été rattachée à Éphraïm que par une confusion, à cause du nom *bois de Débora*, venant d'une autre tradition; sa place est avec Issachar (**5** 15) et on ne comprendrait pas qu'elle fît venir Baraq si loin. — Il faut répondre : תמר a été ponctué תֹּמֶר et non תְּמַר, *palmier de*, très intentionnellement; les *verss.* ont pu facilement verser dans le mot connu; le terme massor. doit être conservé comme difficile. Dans Jer. **10** 5 il signifie plutôt un pilier, sens qui conviendrait assez ici. Même dans le sens de palmier, il ne peut être assimilé à אלון בכות (Gen. **35** 8), car lorsqu'il s'agit d'un très petit pays et que les données sont précisées, il faut s'y tenir. Le lieu où Débora *siégeait* (et non demeurait; cf. **6** 11; I Sam. **14** 2; **22** 6) est entre Rama, auj. *er- Râm* et Béthel, auj. *Beitîn*, qui sont séparés par environ deux heures de marche; l'arbre de la lamentation est sous Béthel, c'est-à-dire à l'orient de Béthel; ces deux désignations sont notablement différentes. D'ailleurs que Débora ait été d'Éphraïm-Benjamin, cela résulte de la participation de ces tribus au combat, qui paraît précisément dans le cantique **5** 14. Dans la coalition Baraq amène les contingents du nord, Débora représente le sud. L'identité de תמר דבורה avec אלון תבור (I Sam. **10** 3) est encore plus problématique : nous devrions savoir gré aux anciens auteurs de nous avoir conservé ces noms intéressants plutôt que de chercher à les confondre en un seul. Rien n'est plus naturel que de prendre les bouquets d'arbres comme point de repère dans un pays où ils ne sont pas nombreux. Ne serait-il pas aussi tout à fait dans la nature des choses que le nom de Débora ait été donné aux filles très souvent dans la région où se conservait le souvenir d'une Débora célèbre, nourrice de Rachel? Enfin si Débora avait pour patrie Daberat au Thabor, Baraq invité à s'y rendre aurait-il répondu qu'il fallait qu'elle y vînt elle-même? Budde sera encore obligé de suspecter v. 8 et 9, tout cela pour une hypothèse sans fondement. A l'objection tirée de la distance il est facile de

elle pour les jugements. [6] Et elle envoya chercher et appela Baraq, fils d'Abino'am, de Cadès de Nephtali et lui dit : Iahvé, Dieu d'Israël, a donné cet ordre : va et dirige-toi vers le mont Thabor et tu prendras avec toi dix mille hommes des fils de Nephtali et des fils de Zabulon. [7] Et j'attirerai vers toi sur les bords du Cison Sisara, (général de (Iabin) et ses chars et son armée,

répondre que quatre ou cinq jours de marche au lieu de deux ne sont pas une question en pareil cas, d'autant que Baraq ne fait qu'un voyage!

6) Baraq, cf. le nom carthaginois si célèbre des *Barcas*. Le pays de Baraq est Cadès de Nephtali, auj. *Qᵉdeis*, une des ruines les plus importantes de la haute Galilée (cf. Jos. **19** 37; II Reg. **15** 29). Moore et Budde objectent que c'était un point bien choisi contre Iabin, nullement contre Sisara et qu'il doit y avoir là une confusion; ils préféreraient après Reuss, Wellhausen, un Cadès d'Issachar (I Chr. **6** 57) qui répondrait à *tell Abou Qdeis* d'aujourd'hui, entre Ledjoun et Ta'anouk. — Nous admettons l'existence d'un Cadès d'Issachar (c'est une autre ville que Jos. **19** 20 et **21** 28 nomme קשיון) et l'identification proposée, mais non l'argument. Il eût été au contraire absurde de se concentrer à Cadès sous les yeux du roi de Ḥaṣor, tandis qu'il est très naturel de faire appel aux tribus du nord contre Sisara, précisément parce qu'elles sont plus libres de se recruter dans la montagne, et de les inviter à venir au-devant de Sisara tout en se gardant sur la montagne du Thabor. Baraq qui fait appel à Nephtali et à Zabulon doit être d'une des deux tribus; comme on ne cite pas de Cadès de Zabulon, il s'agit donc bien de Cadès de Nephtali, beaucoup plus vraisemblable dans la guerre contre Sisara qu'un Cadès placé dans son voisinage. Débora, qui primitivement n'avait pas l'intention de prendre part à la lutte, fait venir Baraq pour s'entendre avec lui secrètement : הלא interrogation qui affirme, et spécialement de la part de Dieu, v. 14; **6** 14; I Sam. **10** 1; Jos. **1** 9 (*Budde*); cela n'indique nullement un ordre antérieur de Dieu à Baraq. Débora marque d'abord le but, le Thabor, mais c'est avant d'y aller qu'il fallait prendre les 10.000 hommes. Le *dj. eṭ-Ṭôr* actuel est bien connu pour sa forme ronde et son isolement qui lui permet de dominer la plaine. Il y a un léger jeu de mots entre משך « se diriger vers, tirer vers » et משך « tirer, amener », du v. suivant.

7) Ici les mots שר צבא יבין ne sont qu'une glose d'après v. 2. — Une marche contre Iabin à partir de Cadès, qui est tout près au nord de Ḥaṣor, pour venir combattre son général au Thabor, à plus d'un jour au sud de Ḥaṣor, ce sont des impossibilités qu'on a le devoir de faire disparaître en

et je les livrerai entre tes mains. [8]Et Baraq lui dit : Si tu viens avec moi, j'irai, mais si tu ne viens pas avec moi, je n'irai pas, ‘car je ne sais pas en quel jour l'ange de Iahvé me donnera le succès’. [9]Et elle dit : J'irai donc avec toi, dans la voie où tu marches, mais ce ne sera pas pour ton honneur car c'est dans la main d'une femme que Iahvé livrera Sisara. Et Débora se leva et alla avec Baraq à Cadès. [10]Et Baraq convoqua Zabulon et

8. כי לא ידעתי יום הצליח מלאך יהוה אתי ; TM om.

---

exerçant modérément la critique textuelle. Dans une guerre contre Sisara, maître de la plaine, et en supposant que Nephtali dans sa montagne de Cadès était à peu près libre de ses mouvements, c'est-à-dire qu'on n'avait rien à craindre du roi de Ḥaṣor, le Thabor était la place marquée.

8) Baraq demande à Débora de venir avec lui; le texte hébreu ne donne aucune raison ; la plus naturelle serait qu'elle amenât du monde. Les LXX donnent une autre raison que le traducteur grec avait sûrement sous les yeux en hébreu, puisqu'il ne l'a pas comprise : ὅτι οὐκ οἶδα τὴν ἡμέραν ἐν ᾗ εὐοδοῖ τὸν ἄγγελον Κύριος μετ'ἐμοῦ, ce qui suppose une transcription littérale mais une traduction fausse de יום הצליח מלאך יהוה אתי « le jour où l'ange de Iahvé me donnera le succès »; cela correspond au rôle indicateur de Débora v. 14. Il est étonnant que Débora vienne deux fois avec Baraq; v. 10 cela est très naturel, elle vient le rejoindre au Thabor pour être avec lui au moment de la bataille; mais pourquoi l'accompagner d'abord à Cadès? Cependant nous n'osons conclure avec Budde et Nowack que les vv. 8 et 9 ont été ajoutés. Les commentateurs moralistes ont discuté le plus ou moins de foi de Baraq dans cette circonstance; les uns admirent sa modestie, d'autres blâment sa défiance.

9) Le texte fait clairement allusion à la gloire de Ia'ël, non de Débora, puisque c'est bien à elle que Iahvé a *livré* Sisara (ימכר ne rappelle qu'indirectement le style du rédac. deutér. ; dans v. 2; **2** 14; **3** 8 on est livré pour longtemps en servitude). — Tu veux une femme et bien c'est une femme, mais une autre, qui aura l'honneur. L'ambiguïté est incontestable, mais elle est bien de style dans une prophétie; en pareil cas l'accomplissement est d'autant plus frappant que ce n'est pas celui qu'on aurait pu prévoir.

10) זעק à l'*hiph'il* dans le sens de « convoquer » s'emploie avec אל pour désigner le lieu de rendez-vous, v. 13. קדשה n'est donc probable ni grammaticalement ni comme lieu propice au rendez-vous ; Budde le supprime. Il serait mieux de lire מקדש comme G(B) : au départ de Cadès. Dix mille

Nephtali [ ] et dix mille hommes montèrent avec lui, et Débora monta avec lui. 11 Or Ḥéber le Qénite avait essaimé [de la tribu] de Qaïn, de la branche des fils de Ḥobab, allié de Moïse, et avait tendu sa tente jusqu'au chêne de Beṣa'anannim, près de

10. Supprimer קדשה *à Cadès*.

---

hommes *montent à sa suite*, non pas à Cadès où il était revenu pour lancer son appel, mais au Thabor où il se dirigeait. On lirait volontiers : מקדש אל הר תבור. Le Thabor devait être nommé ici ; cf. v. 12; il a pu être supprimé parce que le v. 11 fait l'impression dans sa rédaction actuelle qu'on est encore à Cadès. Les dix milles peuvent être le sujet du sing. ויעל, surtout le verbe précédant le sujet, et ברגליו signifie naturellement « sur ses traces », non pas *cum peditibus* (contre *Hum.*).

11) Ḥéber le Qénite fait partie de cette tribu venue avec Moïse; cf. 1 16. Le mot נפרד indique l'essaim d'un clan; cf. Gen. 10 5. 32; il ne pourrait pas se dire de quelqu'un qui quitte la ville pour aller vivre sous la tente. Les Qénites étant nomades au sud de Juda, on nous explique ici comment il se peut en rencontrer dans le nord. Ce verbe est très fort contre M. Müller (*Asien...*, p. 174, 193) qui lit הַקִּינִי et pense à une ville de *Qîna* connue des Égyptiens et située au nord, d'après Spiegelberg (dans *Budde*), au sud de Megiddo. D'ailleurs Ḥéber est caractérisé comme nomade 4 17 et Ia'ël très spécialement, 5 24. Il faut donc s'en tenir à un essaim de Qénites nomades. Ḥéber est à אלון בצענים, le ב faisant plus probablement partie du nom puisque אלון n'est pas précédé de l'article. On ne peut donc insister sur l'étym. tirée de צען, « charger ses bêtes pour partir », allusion à la vie nomade. Cet endroit ne se retrouve que Jos. 19 33 sous la forme אֵלוֹן בְּצַעֲנַנִּים qui est ici celle du *Qrê*. On entend donc ici Cadès du Cadès de Nephtali, non loin de Ḥaṣor qui ne peut absolument pas cadrer avec l'histoire de Sisara. Dans l'histoire de Sisara, le Cadès serait admirablement placé à *Tell Abou Qdeis*, entre Megiddo et Ta'anak : c'est le propre point où Sisara a dû prendre la fuite poursuivi par Baraq dans la direction de Ḥarochet.

Or il y avait précisément un Cadès dans Issachar (1 Chr. 6 57), très justement assimilé dans la carte de Guthe à Tell-Abou-Qdeis. Ceux qui divisent l'histoire de Iabin de celle de Sisara croient avoir ici un point ferme ; mais il ne faut pas oublier que Ia'ël a dû se trouver sur la route de Sisara, qui ne peut absolument avoir rien de commun avec Cadès de Nephtali et que cependant Ia'ël ne peut être séparée de Ḥéber. D'ailleurs le rapprochement

Cadès. [12] Alors on annonça à Sisara que Baraq, fils d'Abino'am, était monté sur le mont Thabor. [13] Sisara convoqua donc tous ses chars, neuf cents chars bardés de fer, et tous ses gens de Ḥarochet des Goïm vers les bords du torrent de Cison. [14] Et Débora dit à Baraq : Debout, voici le jour où Iahvé t'a livré Sisara ; oui, Iahvé marche devant toi. Et Baraq descendit du mont Thabor, suivi de dix mille hommes. [15] Or Iahvé terrorisa Sisara et tous ses chars et tout son corps d'armée [ ] en présence de Baraq, et Sisara descendit de son char et s'enfuit à

15. Supprimer לפי חרב *au fil de l'épée.*

---

avec Cadès de Nephtali n'est qu'une apparence trompeuse. Beṣa'anannim est sur la frontière de Nephtali, près de *Dâmieh* = Adami (Jos. **19** 33) et par conséquent au sud du lac de Tibériade, peut-être au *Kh. Bossum* où l'a placé Conder (*ap. Moore* v. 23) ; Cadès, au contraire, est au cœur de Nephtali, de sorte que le bois ou l'arbre de Beṣa'anannim ne peut en aucun cas être près de Cadès de Nephtali. La leçon n'est même pas tellement certaine ; le G(B) a πλεονεκτούντων, qui se rapporte bien à la racine בצע, mais il n'est pas clair que G(A) avec ἀναπαυομένων fasse allusion à צעה (contre *Field*). Le *Targum* a vu *des piscines*, peut-être בצות. Le nom primitif a pu être altéré pour se confondre graduellement, complètement seulement dans le *Qrê*, avec un nom connu, celui de Jos. **19** 33. Cheyne (Encycl. biblic. s. v. *Bezaanim*) propose de restituer אלון קדשונים, qui est purement hypothétique, mais avec un sentiment juste de la situation. Quoi qu'il en soit, nous plaçons le bois au nom douteux près de Cadès d'Issachar, où les événements l'exigent.

12 s.) Sisara averti se dirige de sa ville vers le Cison. *Ḥariṭiyeh* est précisément sur les bords du Cison. אל peut signifier *le long* du Cison, comme on dit s'asseoir *à* (אל) table. Une branche du Cison, Nahr Muqaṭṭ'a vient du Thabor sous le nom de *ou.Mouellé*, dans la direction de Megiddo.

14) Baraq encouragé par Débora (même tournure הלא que v. 6), n'attend pas l'ennemi et se précipite à sa rencontre.

15) L'action divine est exprimée comme Ex. **14** 24 où il y a plus de détails sur le trouble des chars ; « mettre en désordre » paraît le sens premier, puis, en parlant de Dieu, « inspirer une terreur panique ». Ce verbe ne peut gouverner לפי חרב qui est à effacer, probablement comme dittographie de לפני ברק (*Budde*) ou comme reproduit du v. 16 où il est à sa place. Sisara

pied. 16 Alors Baraq poursuivit les chars et le corps d'armée
jusqu'à Ḥarochet des Goïm, et tout le corps d'armée de Sisara
fut passé au fil de l'épée; il ne resta pas un seul homme. 17 Or
Sisara s'enfuit à pied vers la tente de Ia'ël, femme de Ḥéber le
Qénite (car il y avait alliance entre Iabin, roi de Ḥaṣor et la
maison de Ḥéber le Qénite). 18 Et Ia'ël sortit au devant de Sisara
et lui dit : Viens, mon seigneur, viens chez moi, ne crains pas,
et il entra chez elle dans la tente et elle le couvrit d'un tapis.

descend pour éviter d'être pris dans un char embarrassé. Budde proteste avec raison contre l'exagération de Wellhausen qui donnait à l'action divine un aspect trop mécanique.

16) Baraq poursuit l'ennemi jusque sous les murs de Ḥarochet; pas un n'échappe, selon la formule accoutumée pour marquer une défaite complète. Mais dans tout cela il n'a pas trouvé Sisara, qu'il poursuit ensuite *en le cherchant* v. 22. On va nous expliquer maintenant pourquoi Baraq n'avait pas découvert son ennemi.

17 s.) D'après le v. 17, il semble que Sisara se dirige vers la tente de Ia'ël de parti pris, parce qu'il sait qu'il y trouvera un asile amical, à cause de l'alliance entre Ḥéber et Iabin; mais d'après v. 18 c'est Ia'ël qui l'invite à entrer, comme s'il n'en avait pas l'intention; même dans les cas où סור signifie « se diriger vers un endroit » ou « entrer chez quelqu'un », il y a toujours une nuance que ce n'est pas l'intention primitive Jud. **9** 12; Gen. **19** 2.3; I Reg. **22** 32. Cette difficulté disparaît si l'on retranche la mention de Iabin, soit le v. 17^b. Au texte primitif il conviendrait alors d'ajouter un ויבוא avec Budde avant אל אהל. Cela se trouve être la tente de Ia'ël; les femmes ont comme appartement réservé une partie de la tente chez les Bédouins pauvres d'aujourd'hui, mais la femme d'un chef pouvait avoir sa tente. יעל signifie l'*ibex*, en arabe *beden*, vulgairement nommé gazelle. שמיכה est inconnu : le grec primitif G(A), *Lag. Anc.-lat. Syro-hex.*, « dans sa peau », ἐν τῇ δέρρει αὐτῆς, qui indique un vêtement de peau à son usage; G(B), *Targ. Vg. Syr.*, « un manteau » ou « une couverture », ce qui est plus vague. Moore refuse le rapprochement avec סמכא déjà dans l'inscription de Pétra (RB. 1897, p. 232), avec le sens de *triclinium*, coussin, qui vient de l'usage de *s'appuyer*; mais l'hébreu peut fort bien venir de la même racine, la lecture סמיכה se trouvant dans plusieurs *mss.* D'après l'usage actuel il s'agirait de lourds tapis servant de couche et roulés pendant le jour dans un coin; c'est une cachette naturelle.

19 Et il lui dit : Donne-moi un peu d'eau, car j'ai soif. Et elle
ouvrit l'outre au lait caillé et le fit boire et le couvrit. 20 Et il lui
dit : ' Tiens-toi ' à la porte de la tente, et s'il vient quelqu'un
qui t'interroge et demande : y a-t-il ici quelqu'un ? tu diras : non !
21 Or Ia'ël, femme de Ḥéber, saisit un piquet de tente et prit un
marteau dans sa main, et s'approcha de lui doucement, et elle
enfonça le piquet dans sa tempe, ' et il sursauta sur ses genoux,

20. Lire עמדי imp. fém.; TM עמוד impér. masc.

21. ותצנח בין ברכיה ויעף וימת d'après LXX; TM והוא נרדם ויעף וימת *et lui s'était endormi, et il défaillit et il mourut.*

---

19) Le plus pressé était de se cacher; une fois à l'abri il éprouve la soif, boit, puis Ia'ël le couvre de nouveau. Holzinger (d'après *Budde*) a vu là la trace de deux documents! Demander de l'eau, c'est simplement demander à boire; Ia'ël offre du lait légèrement aigre, le *lében* des gens de Palestine; au printemps on le trouve partout, jamais le reste de l'année. Cette circonstance coïncide assez bien avec le débordement du Cison, causé par un orage (cf. 5 21). Ia'ël l'abreuve à même l'outre, pour ne pas perdre de temps, circonstance très naturelle que le poète a embellie (5 25). D'après G(A), elle couvrit *son visage*, probablement pour indiquer qu'elle ne l'avait découvert que dans la mesure nécessaire.

21) Ia'ël prend un des piquets qui servent à fixer les tentes, et dont il y a toujours un certain nombre de rechange, le marteau qui sert à les enfoncer en terre, et plante le clou dans la tempe de Sisara. Moore observe qu'il eût été plus simple de l'assommer; l'idée qui vient à Ia'ël lui est peut-être suggérée par l'occupation à laquelle elle se livrait à l'arrivée de Sisara; en tous cas elle avait l'habitude de manier le marteau pour enfoncer les piquets ; c'est assez l'office des femmes.

Le TM de 21^b est soutenu par *Kœn.* 142^b ; les deux verbes à un temps défini : « car il s'était endormi, ensuite de quoi il s'était trouvé sans force et il mourut ». Il faut en effet, pour expliquer l'impf. consécutif ויעף (de עיף), supposer que cette action est une conséquence de la première. Mais comme se trouver sans force précède normalement aussi la mort, l'enchaînement de trois verbes produirait cet effet qu'il est mort de sommeil ! Il serait du moins plus simple de ponctuer le partic. נִרְדָּם et de prendre יָעֵף comme adjectif, « lui étant endormi et épuisé, et il mourut ». Mais l'ordre naturel : « épuisé et endormi » serait interverti ; de plus la parenthèse aurait dû être

retomba sans force et mourut'. [22] Or Baraq parut, poursuivant Sisara, et Ia'ël sortit au devant de lui et lui dit : viens, je te ferai voir l'homme que tu cherches. Et il pénétra chez elle et voici que Sisara était étendu mort, le piquet dans la tempe. [R^D] [23] Dieu donc humilia dans ce jour (Iabin), roi de Canaan, en face d'Israël, [24] et la main des fils d'Israël s'appesantit de plus en plus sur (Iabin), roi de Canaan, jusqu'à ce qu'ils eussent complètement vaincu (Iabin), roi de Canaan.

placée plus tôt, et צנח dans le seul autre endroit où il se trouve signifie *sauter* (Jud. 1 14 et Jos. 15 18 parallèle). Il est aussi un peu raide que le clou ait pénétré en terre, ותצנח ayant pour sujet יתד dans le sens supposé de pénétrer. On serait tenté de préférer la leçon de G(A) dont les principaux éléments se retrouvent dans toutes les recensions grecques : ויצנח בין ברכיה ויעף וימת « et il s'agita convulsivement entre ses genoux, retomba inerte et mourut ». Rien de plus naturel et de plus pittoresque, avec l'attitude requise. « La terre » a pu pénétrer ensuite (même dans le grec par réaction) pour corser la situation ; le sommeil pour l'expliquer.

22) Ia'ël va à la rencontre de Baraq quoiqu'elle ne l'attendît pas comme v. 18. L'auteur ne se demande pas comment elle sait qu'il cherche Sisara ; ce sont des situations qui s'expliquent d'elles-mêmes dans un récit tout en actions.

23) La conclusion est du rédac. deut. (כנע) ; elle se termine 5 31^b (שקט et la date), coupée en deux par le cantique. Budde soupçonne le rédac. d'avoir éliminé la poésie, — sans raison, car la réflexion sur les quarante ans de repos ne pouvait précéder un cantique de circonstance. Le nom de Iabin est ici encore hors de propos, surtout comme roi unique de Canaan, au lieu qu'il est nommé roi de Ḥaṣor v. 17. Il est aussi répété à satiété. Nous restituerions volontiers *les rois*, seule expression qui convienne à Canaan, en supprimant Iabin ; la situation serait celle de 1 27 ss.

*
* *

Critique littéraire et historique. — Le texte actuel du ch. 4 présente des difficultés insurmontables. Si l'on s'en tient à Sisara, tout est clair. Un prince puissant, habitant Ḥarochet, très probablement *Ḥariṯiyeh* d'aujourd'hui, dominant la plaine d'Esdrelon du côté de la mer, opprime les Israélites grâce à ses neuf cents chars de fer. Ces engins

sont, nous le savons, utiles seulement en terrain plat (1 19) et c'est à cause d'eux que les Israélites n'ont pu s'emparer des vallées larges; toute la plaine d'Esdrelon leur ayant ainsi échappé (1 27 s.), les tribus du Nord demeuraient isolées, privées de communications avec la puissante maison de Joseph. La tribu d'Éphraïm en souffrait, elle aussi, puisque c'est d'elle que part l'idée libératrice, mais n'étant pas maîtresse des villes qui la séparaient de la plaine, Megiddo, Taanak, elle ne pouvait rien tenter. Débora invite Baraq de Nephtali à grouper les tribus du Nord, Zabulon et Nephtali, au Thabor. Inquiet de cette démonstration militaire, Sisara ne manquera pas de venir les assaillir; mais, des hauteurs de cette montagne isolée, ils pourront braver ses efforts. Cependant Iahvé intervient; sur son ordre les Israélites descendent d'eux-mêmes au-devant des agresseurs. Le camp de Sisara est frappé par Iahvé d'une terreur panique : tout fuit et Sisara trouve la mort par la main d'une femme. Tout cela, disons-nous, est parfaitement clair, facile à suivre sur le terrain, tout cela est en parfaite harmonie avec le cantique. Tout devient difficile lorqu'entre en scène Iabin, roi de Canaan, habitant à Ḥaṣor, roi de Ḥaṣor. On remarque d'abord qu'il n'y a jamais eu de roi de Canaan, puisque le pays de Canaan n'a jamais eu d'unité politique: nous pouvons maintenant le constater pour une époque antérieure à la conquête par les lettres d'el-Amarna; les récits bibliques offrent d'ailleurs exactement le même tableau : des petits rois qui peuvent s'unir, se placer pour un moment sous la direction de l'un d'entre eux, pas de roi de tout le pays de Canaan. De plus la situation géographique devient inextricable. Baraq est de Cadès de Nephtali, à une heure à peine au nord de Ḥaṣor. Le roi de Ḥaṣor si puissant, puisqu'il est roi de Canaan, se trouve avoir toutes ses forces dans la plaine d'Esdrelon, sous la direction d'un général qui habite (selon toute vraisemblance), à l'extrémité occidentale de cette plaine. Invincible dans la plaine, le roi de Ḥaṣor est impuissant chez lui, car Baraq peut librement concentrer ses troupes sous ses yeux, (le TM dit : à Cadès,) et de là, passant devant Ḥaṣor tranquillement, aller se retrancher au Thabor. Si le roi de Ḥaṣor avait chez lui des troupes, pourquoi reste-t-il immobile? s'il ne peut rien que par ses chars de fer situés en plaine, pourquoi ne pas se débarrasser du tyran chez lui? Comment commande-t-il à de plus puissants que lui? « A l'époque de la conquête sous Josué, la terre de

Canaan était aussi morcelée qu'elle le fut du temps des Juges, dit M. Vigouroux (BDM. III, p. 307). Chaque tribu indigène ou même chaque village avait son roi; mais, dans un danger pressant, ils se confédéraient ensemble pour combattre l'ennemi commun... Sisara était une sorte de roi vassal ». Mais puisque Sisara pouvait librement convoquer neuf cents chars de fer, comment obéissait-il au roi de Ḥaṣor qui ne disposait chez lui d'aucune ressource? D'autant que Iabin, roi de Ḥaṣor, avait été vaincu par Josué (Jos. **11** 1 et 7) et la ville complètement détruite (Jos. **11** 10). Mais la principale difficulté géographique est celle qui place la tente de Ḥéber le Qénite à proximité du roi de Ḥaṣor. Ils étaient alliés, donc voisins, et dès lors le Cadès près duquel se tenait Ḥéber serait le Cadès de Nephtali (cf. v. 11 et v. 17); la fuite de Sisara aurait duré deux grandes journées, tandis que le texte le représente fuyant à pied et cherchant un abri le plus tôt possible.

On a beaucoup insisté aussi sur le rôle secondaire que joue Sisara dans le chap. 4, comme général de Iabin, tandis qu'il semble, dans le même chapitre, conduire toute la campagne, et que dans le chap. **5** il semble être à la tête des rois confédérés, sa mère étant entourée de princesses (cf. **5** 19 et **5** 28). Telles sont les antinomies graves qui, dans le texte actuel, font d'un récit très simple une énigme insoluble que cependant aucun commentateur catholique n'a ni résolue ni même abordée.

Plusieurs solutions ont été proposées par les critiques. Celle qui semble avoir prévalu est que la difficulté vient du mélange de deux histoires. Une histoire concernant Iabin a été mêlée à une histoire concernant Sisara. De là l'embarras. Dans le premier état, Iabin était roi de Ḥaṣor. Le rédac. deut. a peut-être trouvé déjà les deux récits fondus. Il a rendu la fusion plus parfaite en subordonnant Sisara à Iabin, par l'adjonction du terme de « son général » et, selon sa tendance à universaliser, il a fait du roi de Ḥaṣor un roi de tout le pays de Canaan. La campagne contre Sisara avait sa valeur historique; peut-être aussi celle contre Iabin, vaguement connexe avec celle racontée par Josué; la royauté sur tout le pays de Canaan est une erreur d'histoire et de géographie. Partant de ce point de vue, on a essayé la distinction des deux histoires (Bruston, *les deux Jéhovistes*, *Revue de théol. et de philos.*, 1886, p. 35 s.). Cette direction aboutit inévita-

blement au divorce entre Ḥéber et Ia'ël, car Ia'ël appartient incontestablement à l'histoire de Sisara, et Ḥéber touche à Iabin, ou plutôt le mariage serait un artifice pour mieux unir les deux récits. Cette conclusion ruine tout et fait reculer Moore et encore plus Budde. En réalité, il n'y a pas d'histoire de Iabin, puisque la plus forte objection contre sa présence, c'est précisément son inaction.

On pourrait donc recourir, non plus à l'hypothèse des documents soudés, mais à celle des compléments. Iabin, roi de Ḥaṣor, aurait été ajouté par un rédacteur. Pourquoi? dans quel but? seulement pour embrouiller l'histoire? mais alors ce serait l'œuvre, non d'un rédacteur mais d'un glossateur maladroit, nous n'aurions plus affaire à un écrivain inspiré. Nous concédons pleinement que le titre de roi de Canaan dans le sens de roi de tout le pays de Dan à Bersabée est une grossière erreur historique, mais c'est pour cela que nous ne pouvons l'attribuer au rédac. deut. N'est-ce pas un rédac. deut. qui raconte la campagne de Josué contre Iabin? le document est peut-être encore plus récent: et cependant Ḥaṣor est seulement qualifiée de tête ou de capitale de plusieurs royaumes (Jos. **11** 10); encore ces royaumes ne constituent qu'une très petite partie de ce qu'on a appelé le pays de Canaan. Aucun autre auteur biblique n'a jamais perdu de vue le fait si connu de la division du pays en petits royaumes indépendants; il est très injuste d'attribuer cette conception au rédac. deut. dans un récit où il ne met en scène que deux tribus, contre un prétendu roi de tout le pays de Canaan.

On pourrait donc supposer que le rédac. deut. a écrit « les rois de Canaan », comme **5** 19, et que Iabin, roi de Ḥaṣor, a été ajouté depuis. Mais on se demande toujours pourquoi, en particulier au v. 17?

Une autre hypothèse nous paraît plus simple, et plus respectueuse du texte et de la tradition qu'il représente, formellement exprimée par v. 23 s. qui montrent qu'on en avait à un autre que Sisara.

Si l'on examine attentivement les antinomies proposées, on se convainc facilement que les plus graves de beaucoup se rattachent simplement à la situation géographique du roi qui opprime les Israélites. C'est de la position de Ḥaṣor que naissent toutes les difficultés propres au chap. **4**. La sujétion de Sisara, roi vassal ou simple général, n'a rien d'anormal en soi : s'il appelle *ses* chars de fer (v. 13), on vient de nous dire qu'il est général de Iabin, v. 7, il n'est pas nécessaire de

le répéter. Les rois ne faisaient pas toujours la guerre en personne, témoin David, et Ioab pouvait parler de son armée.

Le seul mot gênant est donc Ḥaṣor; ce mot enlevé, tout devient clair. N'est-il pas d'une critique sage de rendre ainsi la clarté à un récit, surtout lorsque l'introduction d'un mot par un glossateur est pour ainsi dire appelée nécessairement par l'habitude de grouper deux mots ensemble? Iabin étant nommé devenait nécessairement le roi de Ḥaṣor, comme aussi Ḥaṣor introduit dans le récit traînait Iabin à sa suite. Aussi Iabin lui-même pourrait bien être le résultat d'une altération orthographique, quoique nous n'insistions nullement sur la forme *Iamin* qui se trouve deux fois dans un ms. grec (A). Retenons donc simplement un roi de Canaan, comme le texte le nomme cinq fois, non pas dans le sens d'une domination universelle, mais comme roi suzerain de la plaine d'Esdrelon. Si le document iahviste nomme Cananéens les habitants de tout le pays, dans l'école de l'élohiste, d'où est probablement sortie cette histoire, on nommait de préférence Cananéens les habitants des plaines (Jos. **5** 1; **11** 3; Num. **13** 29); ce sont les Cananéens qui avaient des chars de fer (Jos. **17** 18). L'expression serait anormale, mais non pas invraisemblable pour une haute antiquité : elle est plutôt confirmée qu'infirmée par l'expression « les rois de Canaan » (**5** 19) qui emploie Canaan dans ce sens restreint. Iabin, ou quel que soit son nom, roi de Canaan, habitait Ḥarochet des Goïm. C'est le sentiment de l'ancienne version grecque qui exclut par là même la royauté de Ḥaṣor; chaque roi habitant sa capitale. Il semble bien qu'au v. 16, Ḥarochet n'est pas prise, ce qui explique la continuation de la guerre contre le roi. Nous n'avons pas besoin de résoudre en détail toutes les difficultés que nous avions indiquées; elles s'évanouissent par la simple suppression de Ḥaṣor. Quant au rôle subordonné de Sisara c'est une difficulté qui ne naît que de la comparaison avec le poème et que nous devons renvoyer.

Mais ne serait-il pas possible de nommer l'oppresseur principal d'Israël? Tous les critiques sont d'accord pour donner ce titre à Chamgar (**5** 6). Pourquoi ne pas tirer la seule conclusion logique possible? Si Chamgar est l'auteur de la désolation à laquelle Débora seule mit un terme, c'est lui qui est désigné au ch. **4** comme le principal ennemi d'Israël. Marquart a tiré cette conséquence, mais il a fait de Chamgar le propre roi des Hétéens, Sangara vaincu par Asurnaṣirpal

et Salmanassar II au IXe siècle (*Fundamente isr. u. jüd. Geschichte*). C'est trop précis et c'est descendre trop bas dans le temps. Mais ne peut-on supposer que les Hétéens avaient une certaine suzeraineté sur le pays de Canaan peu après l'arrivée des Hébreux? Le nom du roi est hétéen, Sisara a la terminaison des noms hétéens. Cependant si les chefs étaient étrangers, le gros de la population était cananéenne. C'était en fait une lutte contre les Cananéens. Lorsque Chamgar, par une confusion que nous avons expliquée, devint juge d'Israël, il fallut remplacer le nom du roi. Le roi des Hétéens était roi de Cadès. Le Cadès de l'Oronte ou celui d'Issachar (v. 11) pouvait facilement être confondu avec le Cadès de Nephtali. A côté de ce dernier la puissante ville de Ḥaṣor rappelait le groupement de tous les rois du nord contre Josué. C'est ainsi, croyons-nous, que Iabin et Ḥaṣor pénétrèrent dans le texte, mais après sa rédaction normale qui eût dû être définitive. Est-ce par une simple coïncidence de hasard que le manuscrit latin de Lucques donne vingt ans de domination à Semegar comme à Iabis? « Deinde servierunt regi Semegar annis XX. ...deinde Iabis servierunt regi alienigenarum annis XX » (LAGARDE, *Septuag. Studien*, II, lignes 265 et s.).

Chapitre 5. — Le Cantique

1 Or Débora et Baraq fils d'Abino'am chantèrent en ce jour, [disant :

2 Lorsque dans Israël on voua sa chevelure,
Lorsque le peuple[ ] de Iahvé se consacra au combat,

2. Omettre ברכו *bénissez.*

---

1) Le cantique est attribué à Débora et à Baraq. Cette double attribution marque à elle seule qu'en le plaçant dans leur bouche on entend surtout indiquer la circonstance. Il semble clair d'après le v. 12 que l'auteur s'adresse à Débora; ce n'est donc pas elle qui chante. Quant au v. 7 où elle parle à la première personne, cf. *ad h. l.* Peu importe d'ailleurs le nom de l'auteur puisqu'on reconnaît la haute antiquité et la valeur exceptionnelle du cantique.

2-5. *Première strophe.* — Iahvé et son peuple. — 2) Les mots difficiles בפרע פרעות ont donné lieu à bien des interprétations, même dans les anciennes versions grecques; G(A) et *Théod.* ἐν τῷ ἄρξασθαι ἀρχηγούς. G(B) ἀπεκαλύφθη ἀποκάλυμμα. *Sym.* ἐν τῷ ἀνακαλύψασθαι κεφαλάς. La traduction ἀρχηγούς est la même en grec sur Dt. **32** 42 et paraît donner un sens très satisfaisant : l'opposition des chefs et du peuple. C'est ce qu'avait bien noté Procope : Δηλοῖ ἡ ῥῆσις ἐν τῷ ἄρχοντας ἐν τῷ Ἰσραὴλ ἀναφαίνεσθαι, καὶ τὸν λαὸν αὐτοῖς ὑπείκειν ἑκόντα (ap. *Field*). C'est la même raison qui décide encore Budde, à cause de la convenance avec v. 9 ss. où se trouve la même opposition. On pourrait ajouter que c'est le mot de la situation : toute la question pour Israël était de trouver des chefs (vv. 7 et 13) et le mérite de Débora a été d'en susciter un. Mais il nous semble que ברכו que Budde tient tant à ménager doit précisément être rayé. Il rompt le rythme, faisant la phrase trop longue (quatre accents au lieu de trois dans la strophe); il est de basse époque et surtout il semble n'avoir été placé que pour empêcher la belle tournure עם יהוה, le peuple de Iahvé, en parallélisme avec Israël.

3 (Écoutez, rois, prêtez l'oreille, grands de la terre,
C'est moi, c'est moi qui chante Iahvé,
Je dis un psaume à Iahvé, Dieu d'Israël),
4 Iahvé, lorsque tu sortis de Séir,
Lorsque tu t'avanças du champ d'Édom,

précisément comme au v. 13 le peuple de Iahvé, qui est donc du style du cantique, a été soigneusement dissimulé par l'accentuation massorétique. Le mot malencontreux ayant disparu, rien n'empêche de prendre les mots dans leur sens ordinaire, פרע « laisser pousser sa chevelure » (Num. **5** 18 etc), en prenant פרעות pour le pluriel de פרע « longue chevelure » (Num. **6** 5; Ez. **44** 20); ce pluriel n'est pas plus étrange que שׂערות à côté de שׂער Ps. **40** 13; **69** 5. C'est, comme W. R. Smith l'a très bien compris, une allusion au vœu des guerriers de laisser pousser leur chevelure jusqu'au jour de la victoire. Ceux qui le faisaient s'engageaient par là même à combattre jusqu'à la mort; tel le Sarrasin *crinitus* dont parle Ammien Marcellin (**31** 16), dans Wellh. *Reste des arabischen Heident.* [2] p. 125. Ce sens étant excellent, il est inutile de discuter les autres opinions. Moore avec M. Lambert (REJ **24** 140) « *sacrifices of firstlings* ». La *Vg.* a omis les mots difficiles; s. Jér. n'a pu lire le texte autrement que nous (contre *Hum.*); le *Targ.* et le *Syr.* ont pris פרע dans le sens araméen de venger.

Pour בהתנדב, le sens d'offrandes volontaires (*Moore*) est récent, mais non celui de s'offrir librement (au combat); Neh. **11** 2 est une imitation visible de notre passage; II Chron. **17** 16 ne prouve rien à lui seul, d'autant qu'ici le sens de l'hithp. est conforme à celui de la VIII[e] forme arabe du même verbe. — On ne peut donc considérer le v. comme une addition postérieure adressée aux Israélites qui venaient entendre le cantique qu'en le traduisant avec Moore : « bénissez Iahvé avec des sacrifices de prémices, avec des offrandes volontaires »... Ce qui n'est sûrement pas le sens primitif.

3) Ce v. considéré comme adventice par Budde est beaucoup plus difficile à considérer comme original que le v. 2. Les termes sont peu expressifs, conçus dans un parallélisme courant, Hab. **1** 10; Ps. **2** 2; Prov. **8** 15; **31** 4, מלכים parallèle à רזנים; ce dernier mot est récent; זמר est le terme propre pour chanter un psaume. On peut donc penser qu'il a été ajouté après coup. Cependant il serait très bien placé à l'entrée même du poème et nous n'osons nous prononcer sur sa date.

4 s.) On a interprété ce passage comme un souvenir de la législation du Sinaï; il s'agit plutôt du secours que Dieu, habitant le Sinaï, apporte à son peuple; au v. 2 nous sommes déjà dans les préliminaires de la bataille; cf.

La terre trembla, [ ]
Les nuées se fondirent en eau,

4. Omettre גם שמים נטפו et le second גם.

Ps. **68** 8 et Dt. **33** 2. Iahvé vient de Séir ou d'Édom : c'est la frontière sud d'Israël : c'est donc par là qu'il fait son entrée dans la terre du peuple, ce qui n'indique pas nécessairement qu'Édom soit le point de départ. Du Sinaï Iahvé passait par Édom, venant en droite ligne du sud au nord. Le poète a dû en effet supposer une ligne droite : d'après Budde il amène avec lui un orage vraiment historique; peut-être s'agit-il plutôt du tremblement de la nature devant Dieu; ce sont de grandes et fortes images. On pourrait objecter aussi à Budde que les orages violents viennent en Palestine du sud-ouest et non du sud-est. — Le premier נטפו est dans A ἐξεστάθη qui représente נמוגו : mais il faut s'en tenir à TM, B etc.; l'opposition est entre la terre qui tremble et les cieux qui répandent de l'eau; c'est plus naturel et ce sont les métaphores accoutumées. Dans ce sens le v. 4^b est une pure répétition de plus; les deux גם sont peu poétiques. Il est vraisemblable que גם שמים נטפו est emprunté au Ps. **68** 9. On doit traduire נזלו dans le sens de ἐσαλεύθησαν (de זלל) et non pas de « couler » (de נזל); d'ailleurs il serait plus simple de ponctuer נָזֹלּוּ que נָזֹלוּ, expliqué cependant par Ges. 67 *e*, etc. Le sens est que Iahvé vient au secours de son peuple non pas sous la forme d'un orage, mais amenant un orage qui sera funeste à Sisara v. 20. Il n'est donc nullement question du Sinaï comme lieu de la législation; et ce n'est pas ce souvenir que rappelle זה סיני. Cette idée exclue, Moore et d'autres considèrent זה סיני comme une pure glose, « à savoir le Sinaï » les montagnes dont il s'agit sont le Sinaï : *Sym.* τουτέστι τὸ Σινα; mais cette glose aurait-elle inspiré le Ps. **68** 9 comme le suppose Budde? non, car dans le Ps. le Sinaï est bien en situation. D'autres, Pareau, Grimme, Clermont-Ganneau (*Recueil* III, 271) prennent זה dans le sens de l'arabe *Dou*, « le Seigneur du Sinaï » serait le nom d'honneur de Iahvé, comme *Douchara*, « le seigneur du mont Chara est le nom d'honneur du dieu des Nabatéens que nous ne connaissons pas d'ailleurs sous un autre titre. On supprimerait naturellement le premier Iahvé avec *Clerm.-Ganneau*. Mais cet usage de זה peut-il être supposé gratuitement en hébreu? Cette vue paraît donc plus séduisante que solide. Il est certain qu'on a lu זה סיני du moins dans le Ps. dès une haute antiquité sans en être choqué; on peut, en effet, expliquer le TM en prenant זה adverb., sens qu'il a souvent (*Kœn.* 23) « c'est à savoir le Sinaï lui-même ». Le Sinaï serait ici comme le point de départ de tout le tremblement : lui-même, ce mont de Dieu, a tremblé quand Iahvé s'est mis en marche.

5 Les montagnes branlèrent à l'aspect de Iahvé, [ ]
A l'aspect de Iahvé le dieu d'Israël.

6 Aux jours de Chamgar, fils d''Anath,
Aux jours de (Ia'ël?) il n'y avait plus de caravanes,
Et ceux qui suivaient les sentiers prenaient [ ] des détours,

5. Omettre זה סיני.
6. Omettre ארחות.

Mais en définitive, si l'on compare attentivement les deux textes, Ps. **68** 9 et le nôtre, on s'aperçoit que le nôtre a l'aspect d'un texte combiné. Le Ps. parlant de la marche de Dieu dans le désert a pu emprunter sa description à Jud. **5** 4, mais il a remplacé les montagnes indéterminées, et qui dans le contexte sont en somme les montagnes d'Édom, par le Sinaï qui est très en situation dans son poème. C'est ce Sinaï *remplaçant* dans le Ps. les montagnes de notre texte qui est venu ici *les expliquer* par le fait d'un glossateur; le texte est *a conflate reading*. Il est fort possible que le cantique ayant inspiré le Ps., un des termes du Ps. ait néanmoins réagi sur le cantique étant transporté à l'endroit parallèle. — La strophe se termine élégamment par le parallélisme significatif de Iahvé et du dieu d'Israël qui ne font qu'un, comme au début Israël était le peuple de Iahvé. C'est l'*inclusio* de D. H. Müller.

6-8. *Deuxième strophe.* — L'OPPRESSION. — 6) Chamgar, fils d''Anath, est le nom du héros qui figure actuellement **3** 31. Ia'ël ne peut être une autre que l'héroïne du cantique v. 24 ss. Si on objectait qu'il est impossible de déterminer de cette façon le temps qui a précédé Débora, on pourrait répondre qu'il ne s'agit pas d'un temps éloigné, mais de la même période dans sa première partie, l'oppression. On pourrait dire que Chamgar, tuant les Philistins avec un simple aiguillon, convient bien au temps où on manquait de lances et de boucliers (v. 8.); Ia'ël a exécuté son action d'éclat avec des armes aussi peu ordinaires, un marteau et un piquet. Et c'est sans doute pour ces raisons de convenances que la strophe peut à la rigueur s'interpréter avec le texte actuel. Mais il est très étonnant qu'on date un temps infortuné de deux Israélites illustres par leurs exploits. Le temps de l'oppression ne peut être dénommé de Chamgar, auteur d'un exploit extraordinaire, mais spécialisé dans la lutte contre les Philistins; encore moins de Ia'ël, complètement inconnue avant son haut fait. בימי se dit du temps de l'oppression **15** 20. Si on ajoute avec Moore, Budde, Nowack que le nom de

7 Plus de direction en Israël, (plus aucune) :
Jusqu'à ce que tu te sois levée, Débora,
Jusqu'à ce que tu te sois levée comme une mère dans Israël.

Chamgar est étranger aux Israélites, on y verra sans trop hésiter le nom d'un oppresseur. Il nous semble cependant que ces critiques et d'autres ont trop insisté sur 'Anath comme nom de déesse. On trouve Anati dans el-Amarna (**125** 43) comme nom d'un personnage qui se trouve à la cour du roi d'Égypte, parmi d'autres à noms sémitiques; c'est donc simplement le nom du père de Chamgar. Une fois ce personnage identifié dans la pensée des exégètes juifs avec le héros israélite, on a pu ajouter « les jours de Ia'ël » pour mieux déterminer l'époque. Dans G (A et consorts) on lisait ιηλ avec le signe d'abréviation, donc pour Israël. Serait-ce trop hardi de supposer que de même que Chamgar devenait Israélite, Sisara était remplacé ici par son ennemie Ia'ël? Ce serait dans l'esprit de ceux qui ont changé Baal en Bochet.

La situation est caractérisée d'abord par l'insécurité des chemins. Deux explications sont presque également probables. La meilleure est celle de Moore qui ponctue אֹרְחוֹת, caravanes, plur. de אֹרְחָה, et oppose en parallélisme הֹלְכֵי נתיבות, ceux qui vont dans les sentiers, les piétons isolés. On pourrait cependant laisser la ponct. mass. et opposer אֳרָחוֹת les *routes* à נתיבות *les sentiers*. Il y a une légère nuance; non seulement les caravanes chômen, mais les piétons eux-mêmes sont obligés de se détourner, est une opposition plus élégante que : les routes n'existaient plus, on prenait des chemins détournés. Dans les deux cas, le second ארחות doit être supprimé comme une glose explicative de עקלקלות qui est bien un adj. mais qui peut être pris subs. (Ps. **125** 5); cf. sur la pensée Is. **33** 8. ילכו est expliqué par Ges. 107 *e* comme l'imparf. d'habitude *modus rei repetitæ*. Kœn. 368 *h* le place sous la mouvance de ו (devant הלכי) malgré la séparation et en fait une forme consécutive.

7) Il semble qu'il faut conserver פרזון parce qu'il se retrouve v. 11, et a été transcrit ici tel quel par G(A). Le sens de « puissants » donné par G(B) convient bien pour préparer l'arrivée de Débora : point de chefs jusqu'à elle (pour *Budde*, cela peut signifier l'agriculture). D'autre part, la tradition juive depuis le *Targ.* entend ce mot dans le sens de פרזות, villes ouvertes, avec *Pagnini*, *Caj.*, d'autres cités par *Hum.* et *Moore*, et Ez. **38** 11 est très suggestif pour ce sens. Le pluriel חדלו suggère aussi la correction פרזות. Mais comme G(A et consorts) a le sing., le mieux paraît être de s'en tenir à פרזון dans le sens conjectural de direction.

Le second חדלו paraît suspect parce qu'on ne dit pas quel en est le sujet;

8 [ ] 'Alors on ne voyait pas un bouclier pour cinq villes',

8. Omettre יבחר אלהים חדשים et couper : אז לחמש ערים.

---

on ne peut guère le considérer comme une répétition pour donner plus de force à la pensée; c'est peut-être une correction marginale pour mettre au pluriel le premier חדל, qui était probablement d'abord au singulier.

7b) Les LXX et même la *Vg.* ont lu קמה au lieu de קמתי qui doit être la forme ancienne de la 2e p. du féminin (*Ges.* 44 *h*); cf. v. 12 où on lui adresse la parole. Plus tard, on prit קמתי pour la 1re p., ce qui allait à placer le cantique dans la bouche de Débora. Budde considère ces deux lignes comme une glose, mais elles sont nécessaires à la pensée comme transition à la strophe suivante. D'ailleurs ש pour אשר ne peut vraiment plus être traité de moderne puisqu'on le trouve en assyr. sans parler de אש phénic. (*D. H. Müller*). *Mère dans Israël* est suspect à Budde parce que ces mots ne se trouvent que II Sam. **20** 19 en parlant d'une ville, d'une métropole; mais il s'agit ici d'un cas exceptionnel où une femme joue le rôle des hommes (cf. Is. **22** 21; Job. **29** 16).

8) Pour la première phrase, la tradition ancienne offre deux sens : le *Targ.* avec les LXX prend Dieu comme objet : *ils ont choisi des dieux nouveaux*; si la forme יבחר est grammaticalement impossible, il est facile de supprimer le י, encore יבחר est-il soutenu par Kœn. 153 : *en effet on avait choisi*... C'est bien le sens du TM, d'autant qu'il a son analogue : Dt. **32** 17; seulement on peut se demander s'il n'a pas été précisément retouché d'après ce dernier passage.

La *Vg.* avec le *Syr.* prend Dieu pour sujet; ce que s. Jér. a complété par *bella* : *bella nova elegit Dominus*. C'est encore ce que préfère Grimme, *Abriss der biblisch-hebr. Metrik*, p. 573. Dieu fait du nouveau, il livre l'ennemi dans les mains d'une femme. Klostermann (ap. *Budde*) lit חלשים, *Dieu préfère les faibles*. L'une et l'autre conceptions ne sont complètes qu'avec la phrase suivante : alors, en conséquence (*Kœn.* 373 *l*), on combat aux portes (supposer du moins avec *Kœn.* 330 *m* que le ב est tombé devant שערים, et comme לָחֶם serait un *hapax* dans le sens de combat, ajouter י avec *D. H. Müller* devant לחם). S. Jérôme, assez logiquement, a encore fait de Dieu le sujet de cette seconde phrase, mais il n'est nullement question dans le secours qu'il a donné d'un combat aux portes des ennemis, de sorte que la seule intelligence possible du TM est : ils ont choisi des dieux nouveaux, dès lors les ennemis combattent contre leurs portes. Il demeure cependant que l'idée qu'il exprime est tout à fait hors de sa place, comme l'ont compris tous ceux qui ont pris Dieu pour sujet. Le cantique ne parle nullement

Ni une lance pour quarante mille hommes dans Israël.

de la faute ni du repentir des Israélites. Si le poète voulait attribuer leur situation malheureuse à leurs fautes, il fallait le dire dès le début et mentionner leur repentir. Cette idée ne pouvait venir seulement après l'intervention de Débora.

La solution doit dépendre de la seconde ligne. Elle est lue par Budde après Graetz אָזַל לֶחֶם שְׂעֹרִים, *le pain d'orge a manqué*, ce qui convient à son agriculture pour פרזון et s'appuie en partie sur G (A, *Lag.*) ὡς ἄρτον κρίθινον. Cet hémistiche ainsi reconstruit, Budde, suivi par Nowack, lirait le précédent : זבחי אלהים חדלו ; les sacrifices sont interrompus faute de culture et enfin le pain même disparaît. Ce sens est ingénieux, mais il suppose la suppression de l'intervention de Débora, et, pour exprimer le manque de pain (cf. I Sam. **9** 7), la qualification de pain d'*orge* est presque comique. B a lu le second hémist. אז נלחמו ערי שרים, qui a tout l'air d'une pure conjecture.

Dans la *Rev. des études juives* (XXX, p. 115), M. Lambert a proposé de lire le second hémistiche אָז לַחֲמֵשׁ עָרִים *alors pour cinq villes*; sans changer une seule consonne, en coupant autrement les mots. Cette lecture a été admise par Perles (*Analecten*, p. 92); Budde ne lui trouve pas de sens : elle donne cependant un bon pendant aux quarante mille, à condition de mettre d'un côté le bouclier pour cinq villes, et la lance pour quarante mille hommes. La dernière ligne ($8^{a\beta}$) étant ainsi rattachée à ce qui suit par un excellent parallélisme, $8^{a\alpha}$ demeure isolé. La correction de Budde est trop arbitraire. De plus, elle exige la suppression de tout ce qui concerne Débora comme une glose. Or Débora est précisément la transition nécessaire entre les malheurs passés et le triomphe de la strophe suivante ; de plus, la répétition שקמתי est tout à fait dans le style du cantique v. 12.21.28, formant un parallélisme qu'on ne trouve dans aucun autre arrangement. Ce verset $8^{a\alpha}$ lu comme Klostermann : « Dieu choisit les faibles », ou comme Grimme : « Dieu se plaît au nouveau », donnerait une philosophie de l'histoire qui ne parait pas dans l'esprit du morceau; de plus, dans le poème, Dieu se nomme Iahvé et non Élohim. Il ne peut donc être rendu que comme l'ont fait les LXX et la tradition juive : « il a choisi des dieux nouveaux ». Cette idée, avons-nous dit, n'est pas possible à cette place; en revanche, elle constitue le *motto* de tout le livre des Juges, et il eût été étonnant que personne ne la mit en marge de son exemplaire pour donner la clé de la déplorable situation décrite au verset. C'est une glose dans l'esprit de Dt. **32** 17 qui doit être effacée comme aussi contraire au rythme qu'à la suite des idées.

9 Mon esprit va aux nobles d'Israël,
A ceux qui se sont dévoués parmi le peuple [ ] de Iahvé,
10 Montant des ânesses tachetées,
Assis sur des tapis,
Et avançant sur un chemin ʻ de verdure ʼ

9. Omettre ברכו.
10. שִׂיחַ ; TM שיחו *méditez*; peut-être faut-il rayer דרך *un chemin*.

Le chiffre de 40.000 est un chiffre vague qui ne peut déterminer le nombre des Israélites à cette époque; il est opposé à cinq villes comme une emphase pour peindre la situation encore plus en noir. Ce n'est pas que les armes manquassent complètement, mais on n'osait pas se montrer (II Sam. **17** 17 *Budde*).

9-11[a]. *Troisième strophe.* — LE TRIOMPHE. — Cette strophe est considérée comme désespérée par Moore; Budde y voit avec raison le beau côté de la médaille : aujourd'hui tout va mieux; il faut ajouter que c'est la description de la marche triomphale, non d'une situation postérieure prolongée. En supposant qu'on a eu le temps de goûter la situation nouvelle, Budde enlève au cantique l'accent inspiré par le contact du triomphe.

9) Mon cœur se tourne vers les princes, non pas précisément dans un sentiment d'affection (*Vg. diligit*), mais plutôt ma pensée, mon attention est maintenant saisie par le brillant cortège des princes, je les suis en esprit (cf. II Reg. **5** 26). — מחקק est plus usité, חקק peut être considéré cependant comme part. qal. (Is. **10** 1). המתנדבים n'est pas à effacer comme glose; ce sont les princes qui ont montré le plus d'élan parmi les peuples, et non pas les braves du peuple opposés aux princes. On peut aussi lire avec G(A et consorts) : הנדבים οἱ δυνάσται. En tous cas, ברכו יהוה interrompt le fil de la phrase en séparant les épithètes du sujet; c'est manifestement une surcharge. Nous conservons עם יהוה comme au v. 2.

10) D'après Budde, l'idée générale est : « N'importe où vous soyez, rendez grâce »; pensée édifiante, mais qui suppose que tout le monde rentré chez soi vaque à ses affaires; alors le cantique n'est plus de circonstance, et tout devient banal. Chevaucher, être assis, ou marcher seraient pris comme une énumération des actes ordinaires; mais alors pourquoi des ânesses de choix? C'est un traité de morale très bien placé dans Dt. **6** 7, mais non dans ce cantique. Il s'agit de la pompe triomphale. צחרות négligé par G(A, *Lag.*) a été compris par G(B) comme צהרים, le midi. La comparaison avec l'ar. *ṣaḥar* donne le sens d'un rouge léger, d'un mélange de blanc et

11 Aux acclamations de ceux qui se rangent entre les norias.
C'est là qu'ils chantent la justice de Iahvé,

de roux : on voit encore de semblables ânesses, elles sont rares et estimées. — G(A) a bien compris qu'il s'agissait d'une marche triomphale en traduisant ensuite : *assis sur des chars luxueux*. Cette traduction a été soutenue par *Michaelis* qui lit מְדִין, des litières, de l'ar. *mâd*, être agité, en parlant d'un mode de locomotion, conjecture fort ingénieuse mais trop hardie puisque ce mot n'est pas constaté en hébreu. La forme plur. de מדין ne peut être dite précisément araméenne puisque ce plur. est celui de Mésa; le mot doit venir de מַד, habit, comme **3** 16. On lui donne généralement le sens de tapis. Il semble qu'ici ce sont bien des vêtements, les riches vêtements des vaincus qu'on a mis sur les ânes comme couvertures. Le G(B) et la *Vg.* ont lu מדון dans le sens de cour de justice qu'il ne peut guère avoir. — ישבי état construit suivi d'une préposition; les trois partic. sont pris substantivement. — Grimme a pensé qu'il doit être question ici d'une route pavée avec luxe, il cherche ce sens dans מדון. Le G(B) fournirait peut-être mieux. Après avoir rendu מדון par κριτηρίου il ajoute καὶ πορευόμενοι ἐπὶ ὁδοὺς συνέδρων ἐφ' ὁδῷ; or, συνεδρων peut très bien être pour פלילים, *juges*, fausse lecture de פנינים *perles*, ou *corail*, *pierres précieuses;* après la victoire le sol est jonché des dépouilles les plus précieuses. Mais on ne peut s'arrêter à cette idée car il est plus probable que συνέδρων est un doublet de κριτηρίου. Nous lisons simplement שיח, brouissaille, verdure (Gen. **2** 5), sur un chemin jonché de verdure, quoiqu'on ne trouve aucun emploi de דרך qui soit analogue. Le שיחו du TM peut difficilement signifier *chanter*, il n'est pas prouvé que le verbe ait ce sens (*Budde*); le G. l'a pris dans le sens de raconter, qu'il a, mais seulement à une époque assez basse, A φθέγξασθε B διηγεῖσθε, et qui ne donne pas de sens satisfaisant, parce qu'il n'y pas de régime; le sens de méditer en entendant la voix des autres est trop subtil pour le ton du cantique. הלכי על דרך pour des piétons *SgSt.* n'est pas justifié. Ceux qui ne voudraient pas renoncer aux chars mentionnés par G(A et *Syr.-hexap.*), pourraient lire רכב au lieu de דרך et שׂרים au lieu de שיחו en prenant מ au v. suivant.

11) מחצצים G. ἀνακρουομένων, « de ceux qui entonnent », sens excellent mais sans appui dans la langue, et qui exige le sacrifice de משאבים, car pourquoi les chanteurs seraient-ils spécialement dans cette position? Grimme : « de ceux qui partagent la nourriture aux bestiaux »; d'autres : « les archers » etc. Comme correction : Budde, מצחקים, de ceux qui se livrent à des jeux (cf. Ex. **32** 6), d'autres מחצצרים, « de ceux qui jouent de la trompette ». Cela doit être simplement « de ceux qui se rangent sur le passage

La justice de Iahvé qui a conduit Israël. [ ]

11. Omettre *alors ils sont descendus aux portes, le peuple de Iahvé*, variante marginale du v. 13.

---

du cortège en l'acclamant ». חֹצֵץ (Prov. **30** 27) εὐτάκτως en bon ordre, des sauterelles rangées sans avoir de roi; le *pi'el* peut signifier ceux qui font ranger ou même ceux qui se rangent. משאבים est rendu en général *abreuvoir*, mais שאב signifiant *puiser*, j'y vois plutôt les *norias*, instrument très simple qui doit remonter à la plus haute antiquité. Il y faut des puits très riches, ce sont des endroits plantés d'arbres qui servent de lieux de réunion. משאבים qui est très pittoresque et de plus l'indication d'un lieu exigée par שם qui suit, doit être préféré au banal משמחים G(A, *Lag.*). On pourrait supprimer מ devant קול avec Budde, cf. Is. **40** 3... *c'est la voix*... ou bien : *écoutez*..., mais il vaut mieux pour le parallélisme joindre ce vers au précédent : parallélisme complet si on laisse שיחו ou de simple achèvement si on le lit שיח. — יתנו lu יִתְּנוּ ils donnent (LXX) est froid et banal. יְתַנּוּ ne peut être une forme aram. de שנה raconter; nous trouvons תנות dans le sens de pleurer solennellement, presque liturgiquement (**11** 40); il est probable que c'est le même verbe avec le sens laudatif; l'idée principale serait le cri sacré, quel qu'en soit le motif, cf. ar. *thana* célébrer ou diffamer (cf. *Rosen.*). צדקות dans le premier cas signifie les actions de Iahvé pour sauver Israël; ce doit être aussi le sens la deuxième fois, et il est naturel que le mot suivant en soit l'explication. פרזון peut signifier l'action de conduire avec force d'après Hab. **3** 14 פרז = δυναστῶν, ce qui va très bien (*Budde* comme v. 7 : *envers les gens des campagnes*). Les LXX ont dû avoir le même texte; *Aq.* et certains *mss.* (Field) ayant φραζων. La leçon αὔξησον (B) se rattache à פרץ; celle d'A et *Lag.* ἐνίσχυσαν voit aussi le sens de force, comme *Vg.* — Dans la *Vg.* le début du v. 11 s'éloigne beaucoup du TM et des LXX : *ubi collisi sunt currus, et hostium suffocatus est exercitus*; S. Jér. a le sentiment juste qu'il s'agit de l'action de grâces non pas longtemps après, mais aussitôt après la victoire, et il la place au lieu même du combat. La traduction est trop par à peu près pour qu'on en retrouve le texte : *currus* a pu être emprunté au G. λαμπηνων... *collisi* = מחצצים, *ubi*, sc. מקום pour מקול; *suffocare*, peut-être dans le sens de s'asphyxier, se noyer, à cause des abreuvoirs??? — 11b) paraît être une variante du v. 13 dont il diffère à peine, variante notée en marge qui aura passé dans le texte et aura été éloignée du v. 13 pour ne pas faire absolument double emploi; il faut donc l'éliminer.

12 Lève-toi, lève-toi, Débora, [ ] ‘avec ta sirvente’,
‘Fais lever le peuple par milliers’,
Debout, Baraq, ‘dans ta force’
Mets dans les fers ceux qui t’ont fait captif, fils d’Abino‘am.

12. Omettre עורי דברי. — lire בשיר; TM שיר *le cantique*. — העירו רבבות בעם; TM *om.* — בעזך; TM *om.* — שְׁבֵיךָ d’après *Syr.*; TM שביך *les captifs.*

---

12. *Demi-strophe intermédiaire.* — On est assez d’accord aujourd’hui pour voir dans cette brusque apostrophe — également adressée à Débora et à Baraq, — non pas une excitation de la poétesse à elle-même, mais un retour aux préliminaires du combat (*Schnurer*). Le poète après avoir décrit la triste situation, si brillamment changée en triomphe, revient sur les événements qui ont amené la victoire; il invite Débora à chanter son cantique, le chant libérateur comme ceux de Tyrtée pour exciter au combat, et Baraq à se lever et à se venger de ses ennemis.

12) Le TM ne contient que trois lignes, ce qui est assez étrange; encore la dernière est-elle trop courte pour deux vers et trop longue pour un seul, ce qui détermine certains auteurs à retrancher très arbitrairement בן אבינעם.

Le G(B) n’est qu’une traduction du TM, mais la tradition représentée par G(A) offre un texte plus complet et meilleur. Nous l’avions déjà mis à profit dans un travail antérieur (RB. 1900, p. 223), mais d’une façon trop arbitraire. La méthode exige qu’on prenne pour base le texte grec primitif tel qu’il est en éliminant les éléments massorétiques. Le texte grec dans A porte : ἐξεγείρου, ἐξεγείρου, Δεββώρα. ἐξεγείρου (mais d’autres mss. dans Field et Lagarde mieux ἐξεγεῖρον) μυριάδας μετὰ λαοῦ (quelques-uns ajoutent σου), ἐξεγείρου, ἐξεγείρου, λάλει (manque à plusieurs) μετ’ ᾠδῆς ’ἐνισχύων (*Parisinus græcus* 5 ἐν ἰσχύϊ, *Alde*, *Alcala*, *Venetus*, rien) εξαναστασο (pour ἐξανίστασο), Βαραχ, καὶ ἐνίσχυσον, Δεββώρα, τὸν Βαραχ... le reste comme TM. Le premier demi-stique est comme TM; vient ensuite un demi-stique spécial à G et une traduction du second demi-stique du TM avec בשיר au lieu de שיר. Entre ces deux il semble qu’il faut choisir, car la tradition du TM a toutes chances d’avoir pénétré dans l’ancien texte grec par les Hexaples. Moore (*éd. polychr.*, notes p. 35) se prononce pour le grec qu’il traduit העירו רבבות עם, le TM serait une corruption de cette ligne. C’est ce qu’on ne peut pas s’expliquer graphiquement. La confusion vient plutôt de la répétition

13 Alors de pauvres échappés ont marché vers les illustres,
Le peuple de Iahvé a marché ʻ pour sa cause ʼ en héros;

13. לו; TM לי.

עורי עורי דבורה et עורי עורי דברי qui sont presque absolument semblables. Le mieux est donc de supprimer le second, d'autant que דברי שיר est embarrassant et que *Lag.* n'a pas λαλει! et de restituer בשיר avec le G au bout de la première ligne. Vient ensuite le demi-stique העירי רבבות בעם, בעם au lieu de עם (*Moore*) à cause de μετὰ λαοῦ. Moore lit ensuite le grec חַזֵּק קום ברק, prends courage, lève-toi Baraq, qui ne rend pas assez compte des fluctuations du grec. S'il a si formellement dit : « et fortifie, toi Débora, Baraq », ce ne peut être qu'à la suite d'une confusion avec εν ισχυι σου lu ενισχυσον qui faisait un verbe actif. Nous restaurons donc בְּעֻזֵּךְ dans ta force, ce qui donne un parallélisme élégant et fait un vers moins court. Débora par ses chants excite les guerriers, Baraq triomphe par sa bravoure.

Nous avons donc :
עורי עורי דבורה בשיר
העירי רבבות בעם
בעזך קום ברק
שבה שביך בן אבינעם

Cette restitution s'appuie entièrement sur des éléments traditionnels, même dans la suppression de דברי. Moore, Budde, Nowack après Calmet entendent שְׁבִיךָ comme le *Syr.* dans le sens actif ; « fais prisonniers ceux qui t'avaient fait captif » ; on se place par la pensée au moment d'engager l'action, soit lorsqu'on excite Débora à soulever le peuple par ses chants, soit lorsqu'on s'adresse à Baraq. D'après TM, LXX, *Vg.* : « amène tes prisonniers », sens beaucoup plus banal, qui suppose l'action terminée et par conséquent ne prépare pas le récit qui suit.

13-15. *Première strophe de la seconde série.* — Les braves. — Les tribus se réunissent, prélude du combat. Il ne peut y avoir de doute sur le sens général de cette strophe, quoique les difficultés de détail soient considérables.

13) D'après la ponct. mass. יְרַד ne peut guère être que l'impf. apoc. du *pi'el* de רדה, *dominer*, et c'est probablement ce qu'avait aussi en vue le G(A) : ποτὲ ἐμεγάλυνεν ἡ ἰσχὺς αὐτοῦ. Mais le parallélisme avec 13ᵇ exige le sens de descendre. On pourrait à la rigueur ponctuer l'impf. יֵרֵד, dans le sens du passé après אז, mais le plus simple est de lire יָרַד comme G(B). — שׂריד est embarrassant ; il ne figure pas dans G(A, *Lag.*), et ne peut signifier que « les échappés ». Moore et Budde le remplacent par ישראל, ce qui est trop

14 D'Éphraïm 'des capitaines' sont 'dans la vallée',
'Ton frère' Benjamin est parmi les tiens.
De Makir ont marché des nobles
Et de Zabulon ceux qui manient le bâton du tribun.

14. שלישים; TM שרשם *leur racine.* — בעמק; TM בעמלק *dans 'Amaleq.* — אחיך; TM אחריך *derrière toi.*

---

bon marché; d'ailleurs לאדירים ne peut guère signifier « comme des nobles », et lire לשערים « aux portes » avec Budde d'après 11ᵇ, remplace un mot intéressant par un mot plus banal, d'ailleurs peu en situation, puisqu'on s'est réuni au Thabor. Peut-être faut-il considérer שׂריד comme l'expression pittoresque de cette circonstance : tous ceux qui sont venus rejoindre Baraq étaient des gens échappés sinon au massacre, du moins à la surveillance. La ponctuation mass. sépare à tort עם du mot suivant 13ᵇ; il en résulte que יְרַד est entendu ici comme un impérat. : Κύριε, ταπείνωσόν μοι τοὺς ἰσχυροτέρους μου (A). Le désir d'insérer une prière a peut-être causé cette prononciation qui a pu de là passer à 13ᵃ. D'où aussi la leçon לי (TM, A, *Lag.*); B représente une meilleure tradition : λαὸς Κυρίου κατέβη αὐτῷ... Le peuple de Iahvé marche pour sa cause, לו, comme v. 23. Dans בגבורים, le ב peut être un ב dit *essentiæ*, « en qualité de héros », « comme des héros ». Le parallélisme avec v. 13ᵃ et l'esprit général du cantique indiquerait une distinction entre les héros et le simple peuple qui prend place parmi eux, mais le peuple de Iahvé est le peuple entier, non sa moins noble part. La *Vg.* : *Salvatæ sunt reliquiæ populi, Dominus in fortibus dimicavit* est un essai de traduction du TM actuel tel qu'il est ponctué et divisé en négligeant les éléments gênants, אז, לאדירים, לי.

14) מִנִּי, forme poét. pour מִן, a causé un certain désordre dans le G qui a voulu rendre la préposition avec le suffixe de la 1ʳᵉ personne. שרשם בעמלק « dont la racine est dans 'Amaleq » est impossible pour Éphraïm (quoi qu'il en soit de **12** 15, la montagne des Amalécites), car ce ne peut être pour Éphraïm un prédicat d'honneur. Les LXX ne paraissent pas avoir lu autrement : ἐτιμωρήσατο αὐτοὺς peut venir de שִׁכְּלָם mais aussi de שֵׁרְשָׁם comme B ἐξερίζωσεν αὐτούς. Budde demande avec eux un verbe; mais le verbe ne se trouve après מִנִּי v. 14ᵇ que suivi d'un sujet; le plus simple est de voir un nom d'hommes utiles et illustres comme pour les autres tribus et de lire שָׁלִשָׁם des capitaines; quand même l'étym. serait (contre *Dill.*) le troisième combattant d'un char, le mot pouvait être devenu déjà d'un usage commun au sens de capitaine dans une haute antiquité. עמלק est à

15ᵃ 'Les princes' d'Issachar sont avec Débora, [ ]
'Et' Baraq 'a lancé' [ ] ses piétons dans la vallée.

15ᵃ. שָׂרֵי ; TM שרי *mes princes.* — Omettre וישׂשכר כן *et Issachar aussi.* — ו ; TM *om.* — שִׁלַּח ; TM le passif. — Omettre ב avant רגליו.

---

lire עמק d'après LXX (A, *Lag. Theod. Anc.-lat. Syr.-hex.* etc.). Cela est d'autant moins une correction pour enlever le difficile 'Amaleq que le *Targ.* ne s'en embarrasse pas du tout et l'explique des victoires de Josué sur 'Amaleq (Ex. **17** 13). — אחריך *après toi* est beaucoup moins bon que אחיך, *ton frère* (mêmes autorités grecques, *Moore*), parce que s'il vient *après* il ne vient donc pas *avec*, בעממיך, et que l'idée de fraternité rappelle que Benjamin comme Éphraïm descend de Rachel; plus tard Benjamin se trouve lié à Juda politiquement. Il est trop petit pour fournir un détachement complet ni des chefs illustres. La forme עממיך ne peut être absolument rejetée comme araméenne (Neh. **9** 22); cependant le sing. עַמֶּיךָ serait plus naturel (*Budde*); a-t-on voulu grossir Éphraïm? — La présence de Makir étonne depuis longtemps les commentateurs; il habitait Galaad (Num. **32** 39 ss.) qui n'a pas bougé, v. 17. C'est pour résoudre cette difficulté que Calmet a supposé contre toute vraisemblance qu'on rappelle ici des exploits bien antérieurs. Budde voit là un appui à son opinion que Makir n'avait pas encore passé le Jourdain pour aller s'établir en Galaad. Mais lui-même fournit une meilleure solution : Makir, fils aîné de Manassé (Jos. **17** 1) est ici pour Manassé lui-même (cf. sur v. 17).

Pour Zabulon משכים peut être traduit de deux manières : « tenant le sceptre », ou « maniant »; cf. 1 Reg. **22** 34. Ce dernier sens qui est le plus appuyé dans la langue établit un lien entre le cantique et le récit en prose, **4** 8 s. Le mot ספר est suspect à Budde parce que cela paraît être le nom d'une sorte de ministre de la guerre II Reg. **25** 19; Jer. **52** 25; mais anciennement ce mot pouvait signifier un titre moins élevé, une sorte de sergent recruteur ; cf. I Macc. **5** 42 où γραμματεῖς est dans le sens de sergents, tribuns, capitaines. Rien n'autorise en tous cas à le lire סִפְרוּ « comptez si vous pouvez... » en le renvoyant à la ligne suivante (contre *Budde*); mieux vaudrait le supprimer comme une glose du difficile משכים בשבט.

15) שָׂרַי doit être lu שָׂרֵי, état construit avant une prépos.; la ponctuation a peut-être été changée parce que le cas est moins normal. Le G(B) si fidèle au texte hébreu a *et Baraq* après Débora, ce qui convient parfaitement. Le second Issachar est absent de G(A, B, *Lag.*) et peut-être du texte suivi par *Vg.*; כן est invraisemblable et les traductions par l'étym. *base*, *protection*,

15b 'Sur' les rives de Ruben,
Grandes sont 'les anxiétés' de l'esprit.

15b. ל d'après v. 16; TM ב *dans*. — חקרי d'après v. 16 et *Verss.*; TM חקקי *les déterminations*.

---

sont de pures subtilités. וישׂשכר כן signifie : *et Issachar aussi*; c'est une glose marginale qui veut qu'Issachar n'ait pas fait moins bien qu'un autre. Quel est cet autre? Nephtali d'après Moore, Budde, etc., qui le restituent ici où il ne pouvait guère manquer, d'autant que dans Gen. **49** 21 il est associé au verbe שׁלח. Ce verbe est ponctué ici au passif dans TM, mais les LXX ont l'actif. Comme il est imprudent de restituer Nephtali sans aucune autorité diplomatique, il semble que Baraq suffit à le représenter : il serait en parallèle avec Débora. D'ailleurs רגליו sans ב (A et *Lag.*) peut signifier piétons, les piétons de Baraq sont naturellement les gens de Nephtali. Ces piétons n'ont pas à être opposés dans Israël même à un autre genre de combattants, ils sont opposés aux chars des ennemis. — Si on ne veut pas admettre ce sens de piétons, il faudra insérer Nephtali comme sujet : les princes d'Issachar sont avec Débora et Baraq, Nephtali est lancé sur ses traces dans la vallée. Le rapprochement d'Issachar et de Débora n'indique en tous cas nullement que la prophétesse fût d'Issachar; elle est appelée ici par le parallélisme avec Baraq; les princes d'Issachar étant chez eux au Thabor se tenaient près de Débora.

15b-18. *Deuxième strophe de la seconde série.* — LES INDIFFÉRENTS EN CONTRASTE AVEC LES BRAVES. — Cette strophe relativement claire mentionne avec une nuance de reproche l'isolement de certaines tribus. On blâme leur inaction pendant la campagne; il en résulte que la strophe précédente ne doit pas décrire la procession des tribus après la victoire, mais leur participation au combat.

15b) Ce demi-verset est répété 16b avec ל au lieu de ב et חקרי au lieu de חקקי; il est certain que ce dernier mot est en tous cas préférable, ce ne sont pas des décisions qu'on trouve dans Ruben, mais une recherche anxieuse : B a lu les deux fois חקרי, tandis que A, *Lag.* vont ici avec TM. La similitude presque absolue ainsi établie entre ces deux lignes en même temps que des variations très anciennes, il semble qu'une des deux est la correction marginale de l'autre et a pénétré dans le texte comme doublet. Il faut préférer le second texte, mais le placer à 15b, avec Moore, etc. contre Budde qui le raye la première fois parce qu'il répond à l'interrogation de למה v. 16. De pareilles interrogations n'ont pas besoin de réponse,

16 Pourquoi es-tu demeuré entre les parcs
Pour entendre jouer de la flûte parmi les troupeaux? [ ]
17 Galaad est installé au delà du Jourdain,
(Et Dan, pourquoi s'est-il attaché à des navires?
Acher est demeuré au bord de la mer,)
Et il habite tranquillement sur ses rives découpées.

16. Omettre 16[b] qui n'est que la bonne leçon de 15[b].

---

d'autant qu'il faudrait ajouter « Ruben » avant למה ce qui rendrait le vers trop long. Il y a un doute sur le sens de פלגות ; à la vérité פְּלֻגָּה signifie une classe, II Chron. **35** 5, ce qui conviendrait bien pour les districts de Ruben ; mais פְּלַגָּה signifie ruisseaux, Job **20** 17, ce qui conviendrait peu à Ruben, dont le territoire propre était très sec, mais plutôt à Gad dont le territoire était bien arrosé, Ia'zer, Nimra, Beth haran (Num. **32** 35 s.), et qui n'étant pas nommé peut passer avec Ruben (Num. **32** 2 s.). Il n'est pas étonnant que les anciennes versions aient rendu *divisions, classes*, sens plus moderne tournant à l'aram. (Esd. **6** 18).

16) משפתים ne se retrouve que Gen. **49** 14 et (sans מ) Ps. **68** 14. Le sens ne peut être dérivé avec certitude ni de l'étym. ni des versions dont il est inutile de rapporter les variations : abreuvoirs, double bât, lèvres (par confusion avec שָׂפָה), le mot hébreu transcrit. Cependant on trouve un groupe pour le sens de lot, terme assigné : *Vg. inter duos terminos*, *Aq.* κλήρων, *Sym.* μεταιχμίων ou μετεχομένων. Le sens est clairement dans les trois passages un endroit où on se tient en repos, non sans paresse. La tribu a un enclos pour son bétail ; l'animal qui n'en sort jamais pour aller au combat ou pour travailler et le propriétaire qui se tient au milieu de ses troupeaux encourent le reproche de lâcheté : il s'agit donc des clôtures où l'on renferme les bêtes : si l'on tient compte du duel on pourra noter qu'elles se composent assez souvent de deux grandes cordes parallèles, mais le duel a pu être formé par analogie d'après שְׂפָתַיִם dans la ponct. massor. Le sens de *fumier* (*Moore*), *tas de cendres* (*Budde*), ne tient pas compte des troupeaux. שריקות les sons de la flûte usités parmi les troupeaux עדרים, que les LXX ont lu עירים, les anges, les Égrégores du livre d'Hénoch.

17) גלעד est remplacé par Gad dans Budde ; c'est arbitraire. Il représente la demi-tribu de Manassé établie au delà du Jourdain (Jos. **17** 1.3 etc.) ; c'est gênant pour la théorie de Budde, mais ce n'est pas une raison pour

18 Zabulon est un peuple qui brave la mort,
Avec Nephtali, sur les hauteurs qui dominent la plaine.

changer le texte. Il faudrait plutôt conclure que Makir n'a occupé l'est du Jourdain que par sa branche de Galaad et que Makir même représente pour le poète une partie de la tribu de Manassé, située à l'ouest du Jourdain. — יגור au passé sous la mouvance de ו consec. (*Kœn.* 368 *h.*) et dans son sens primitif de vivre comme client, comme dépendant, avec l'acc. de la personne au Ps. **120** 5 et ici de la chose. On pense que Dan, c'est-à-dire le clan qui a émigré au nord (c. **17**), s'est plus ou moins prêté au service des vaisseaux phéniciens ; dès lors il ne pouvait songer à une action énergique (*Moore*, *Budde*, etc.) ; cependant il y a loin de Tell el-Qadi à la mer ; seule une main récente pouvait songer à la position de Dan du sud qui officiellement s'étendait jusqu'à la mer ; et ce vers et le suivant sont sans doute le meilleur appui pour conclure à la modernité du poème. Car il ne paraît pas douteux que le Dan ici visé ne soit le Dan qui avait droit au pays en face de Jaffa (Jos. **19** 46) ; il est aussi assez étrange qu'Acher habite en face de ses propres ports. Les critiques trop prévenus en faveur du cantique de Débora dans son texte actuel prétendent qu'ici il a été imité dans les bénédictions de Jacob. Nous croyons plutôt qu'il a été glosé d'après ce dernier morceau. Là on voit (Gen. **49** 13) la situation maritime attribuée à Zabulon, allusion naturelle au lac de Tibériade. Cette phrase a été coupée en deux pour être attribuée dans le cantique de Débora à deux tribus qui, à l'époque, étaient certainement fort éloignées de la mer. Qu'on enlève ces deux hémistiches, מפרציו s'expliquera très bien des échancrures profondes des vallées qui descendent vers le Jourdain. Le contexte oblige à traduire « port » et on a trouvé une analogie dans l'arabe *fourḍat*, mais l'étymologie indique plutôt un endroit crevassé. Il est vrai que les ports de la côte phénicienne sont bien des échancrures dans les rochers, mais il est difficile d'habiter contre ses propres ports. Il ne me paraît plus légitime de changer אניות en נאותין « ses prairies » que Budde avait d'abord proposé à cause du rapprochement avec Gen. **49** 13. Les bénédictions sont un morceau trop original pour avoir fait un emprunt qu'on ne peut non plus attribuer au cantique : tout conclut à une glose.

18) On soude le v. 18 à ce qui précède dans une même strophe parce que Zabulon et Nephtali font contraste avec les tribus paresseuses. — Mépriser sa vie ; cf. **9** 17 ; Is. **53** 12 et plusieurs expressions arabes analogues. Les hauteurs du champ ne sont pas des montagnes, mais les derniers mamelons qui précèdent la plaine, c'est là que le combat a dû commencer (**4** 14).

19 (Les rois sont venus, 'ils ont campé',)
Alors les rois de Canaan ont engagé le combat,
A Ta'anak sur les eaux de Megiddo;
(Ils n'ont pas ramassé un gain d'argent.)
20 Du haut du ciel ont combattu les étoiles,
De leurs orbites elles ont combattu contre Sisara.

19. ויחנו; TM נלחמו *ils ont combattu.*

La *Vg.* en traduisant *in regione Merome* nous ramène encore indûment aux environs de Qedech de Nephtali; s. Jérôme a peut-être supposé une sorte de serment libérateur où les deux tribus se seraient conjurées aux environs du lac Mérom.

19-22. *Troisième strophe de la deuxième série.* — Le combat. — 19) Lire avec les LXX et spécialement A ויחנו au lieu du premier נלחמו, ce qui évite la répétition qui n'est pas soutenable avec אז qui marque toujours dans l'ode une action nouvelle ou du moins un progrès de l'action. D'ailleurs $19^{a\alpha}$ est peut-être une glose. Le lieu du combat est à Ta'anak, sur les bords du Cison. Le parallélisme exigerait ensuite un nom de lieu. Au lieu de cela nous avons, d'après l'opinion commune, « ils n'ont pas fait de butin », « ils n'ont pas rapporté d'argent », « cela ne leur a pas profité », pensée très banale et qui devance le cours des événements. D. H. Müller (*loc. cit.*) remarque que בצע ne signifie pas *proie*, mais *gain*. Ils ne combattaient pas pour le gain comme des mercenaires, mais de tout cœur. C'est peut-être la pensée des LXX, πλεονεξίαν (A) « le désir du gain », δῶρον ἀργυρίου (B), « un don en argent ». L'idée est meilleure, mais on ne peut pas faire la supposition d'une solde en parlant de rois. Tel qu'il est le texte ne peut être qu'une glose ironique qui interrompt la splendide opposition entre les rois et les étoiles.

20) Le sujet de נלחמו ce sont les étoiles qui sont à tort séparées du verbe dans la coupure massor. Elles ne sont pas pour cela descendues du haut du ciel; tout en poursuivant leur route, elles ont combattu contre (עם) Sisara. Le G(A) a remplacé Sisara par Israël pour avoir rendu trop matériellement עם par « avec » (cf. I Sam. **13** 5; **17** 33 etc.). L'action des étoiles n'est pas une influence astrologique, mais ce n'est pas non plus leur partici-

21 **Le torrent de Cison les a balayés,**
Le torrent ʿde Qadès a foulé les cadavres des forts ʾ.

21. קֳדֶשׁ דרך נַפְשֵׁי עַזִּים ; TM : קדומים נחל קישון תדרכי נפשי עז *des rencontres* (?) *le torrent de Cison : foule, mon âme, fortement.*

---

pation au combat par un orage extraordinaire. Claudien, cité par *Rosen.*, s'exprime tout autrement :

O nimium dilecte Deo, cui militat æther,
Et conjurati veniunt ad classica venti.

Par une figure hardie le poète associe la nature à la lutte ; les étoiles et le torrent ici, comme les cieux, la terre, les montagnes au v. 4 s.

21) Le torrent de Cison les balaie, c'est-à-dire les entraîne, ce qui suppose une crue, mais pas nécessairement un orage . נחל קדומים a été rendu de différentes manières; le G(B) a suivi l'étym. dans le sens d'antérieur, antique; le torrent serait ancien, comme les montagnes antiques (Dt. **33** 15). R. Jonas (ap. *Rosen.*) a pensé au sens de קִדֵּם se porter à la rencontre en ennemi, d'où le torrent des rencontres, pluriel intensif (*Kœn.* 261 $^{d}\gamma$), et le *Targ.* semble avoir réuni les deux sens en parlant d'anciennes actions d'éclat. Moore rapproche l'arabe *qadoum*, brave, le torrent des braves, mais non sans hésitation, le mot n'étant pas hébreu. Une autre tradition G(A) *Sym. Theod.* lisait קדשים, que Sym. ponctuait קְדֹשִׁים *des saints*, mais que les autres transcrivaient χαδησειμ. Comme sens, cela vaut encore moins, mais on pourrait lire קֶדֶשׁ et penser à un Qadès situé entre Megiddo et Taʿanak, auj. tell Abou Qᵉdeis; le Cison pourrait aussi bien se nommer le torrent de Qadès que les eaux de Megiddo; le mot a pu disparaître pour éviter la confusion avec Qadès de Nephtali, qui paraît dans cette histoire. — 21ᵇ est inintelligible : *que mon âme foule une force*, ou *fortement*. Budde voit là avec raison non une glose, mais un essai de déchiffrement, qui, dans sa forme actuelle, a pour but de mettre en scène Débora, comme קמתי v. 7. D'autre part, le torrent de Cison après le torrent de Qadoumim est une explication inutile et froide. Nous envisageons deux solutions comme probables. Avec la tradition קדומים, il faut cependant ne tenir compte que des consonnes fortes dans l'orthographe ancienne : on lirait קִדְּמָם, s'est porté devant eux en ennemi sur la route. נחל קישון קדמם בדרך בְּעַז « Le torrent de Cison est allé à leur rencontre sur le chemin en torrent violent. » Cf. עַז des eaux débordées, Is. **43** 16 ; le G. en effet semble avoir lu עַז plutôt que עֹז; ou plutôt encore נחל קדש דְּרָכָם בְּעֹז *le torrent de Qadès*, parallèle

22 Alors les sabots des chevaux battaient le sol,
Au galop, au galop de ses coursiers !

23 Maudissez Méroz, a dit (l'ange de) Iahvé,
Chargez de malédictions ses habitants,
Car ils ne sont pas venus défendre la cause de Iahvé,
La cause de Iahvé parmi les héros.

avec le torrent de Cison (ensuite expliqué par la glose נחל קישון), *les a foulés*, Is. **63** 3, le suff. plur. avec G(*Lag.*), ou si l'on tient à conserver נפשי attesté par G comme par TM, lire avec *Houbigant* נפש, en prenant נפש dans le sens de cadavre, comme Lev. **19** 28 etc. et en ajoutant עזים « des forts ». Le ים que nous ajoutons à עז, nous le prenons à קדשים, peut-être est-ce bien l'inverse de ce qui s'est produit dans le texte actuel; ים n'avait plus de raison d'être quand on lisait נפשי « mon âme », et pouvait passer pour une correction marginale qu'on a cru mettre à sa vraie place dans le texte. Notre correction est donc la moindre possible.

22) הלמו est pris par les versions anciennes dans le sens passif, préféré par Moore, mais il faut alors ajouter quelque chose au sens du verbe, ἐνεποδίσθησαν, *ceciderunt*; en effet « les sabots étaient battus » serait l'image renversée, car להם signifie battre l'enclume, tandis que le sens actif, « battre fortement le sol » suffit à la situation; le poète se contente d'esquisser leur fuite rapide (ce que *Budde* n'a pas considéré en plaçant le v. 22 avant le v. 21ᵃ, pour mettre, dit-il, l'attaque avant la déroute). — 22ᵇ exprime cette fuite par une harmonie imitative. דהר est l'action du cheval (Nah. **3** 2), avec la signification probable de galoper. S'il s'agissait de cavaliers, on pourrait dire que l'action de galoper se dit de l'homme comme du cheval, mais il est question de chars, il faut donc entendre אביריו des chevaux (Jer. **8** 16; **47** 3; **50** 11). Le suffixe se rapporte à Sisara, éloigné dans le contexte, mais toujours présent à la pensée, comme v. 25. Le sens de מן, *par la suite de*, considéré comme une difficulté insurmontable par Moore et Budde est suffisamment appuyé (*Ges.*[13] מן 1).

23) *Demi-strophe intermédiaire.* — MÉROZ. — Méroz est inconnu. Le G (*Lag.*) a Μαρωρ qui fournirait une paronomasie d'ailleurs peu conforme à la manière du morceau; le G(A) a Μαζωρ dont on pourrait rapprocher *el-Mazar* au sud-est de Zer'in, à l'est de *Ta'anuk* (environ deux heures). Mais il vaut mieux lire מרון, abrégé pour le nom complet de שמרון מרון (Jos. **12** 20), nom qu'on prétendait issu d'une dittographie, mais qui se trouve dans l'expédition de Sennachérib contre Ezéchias (KAT [2] 163) sous la forme *Chamsi*

24 Bénie soit Ia'el entre les femmes,
(La femme de Ḥéber le Qénite)
Entre les femmes des nomades qu'elle soit bénie !
25 Il a demandé de l'eau, elle a donné du lait;
Dans la coupe des illustres elle a offert la crème.
26 De la main gauche elle a saisi le piquet,
De la main droite le marteau des charpentiers,

muruna. Cette ville était dans le territoire de Zabulon, Jos. **19** 15; elle est spécialement blâmable, faisant partie de cette brave tribu v. 18. Il semble d'après la position de cette malédiction que la ville est maudite parce qu'elle n'a pas arrêté les fuyards, en opposition à ce qu'a fait Ia'el. — Le mot מלאך allonge le vers, et il est si fréquent que Iahvé parle lui-même! Cependant la suppression ne s'impose pas. — Venir au secours de Iahvé, c'est travailler pour sa cause et sous son commandement, idée parfaitement juste, pourvu qu'on ne suppose pas que Iahvé en a besoin pour lui-même, ce que le poète n'indique nullement; le secours opéré par Iahvé avec les hommes comme instruments (*Hum.*) est plus philosophique mais moins naturel; c'est un scrupule semblable qui a suggéré le grec (A et *Lag.*) : *le Seigneur est notre secours.*

24-27 *Première strophe de la troisième série.* — IA'EL ET SISARA. — 24) « Femme de Ḥéber le Qénite » rompt la mesure et le parallélisme; c'est donc probablement une glose empruntée à **4** 17. D'ailleurs Ia'el est caractérisée comme faisant partie des gens qui vivent sous la tente des nomades comme étaient les Qénites. La bénédiction de Ia'el contraste avec la malédiction de Méroz, c'est dans la manière du poète de commencer ses strophes par une opposition; on ne peut méconnaître que dans l'ensemble cette strophe est opposée à la suivante, l'attente de la mère de Sisara.

25) 25ᵃ est en parfaite conformité avec **4** 19; 25ᵇ embellit les faits : dira-t-on que 25ᵇ suit une tradition différente parce qu'il parle de la coupe d'honneur au lieu de l'outre et de beurre au lieu de lait et n'est-ce pas ici la prose qui serre de plus près la réalité? ספל **6** 38†. — חלב est le *leben*, lait légèrement aigri qui fait les délices des habitants de la Palestine au printemps, חמאה, ordinairement le beurre, est ici un équivalent poétique pour le parallélisme.

26) Ponctuer תְּשְׁלַחְנָה avec le suff. fém. pour éviter la forme fém. plur. qu'offre ici le TM (*Ges.* 47*k*); le suff. fém. se rapporte à יד. Le G(A et B) et la *Vg.* mettent la main gauche et pas de suffixe, ce qui donnerait יד שמאלה ליתד תשלח; le נה embarrassant a pu être ajouté pour que le

Et elle a frappé Sisara, elle a brisé sa tête
Et elle a fracassé et transpercé sa tempe.
27 A ses pieds il s'est accroupi, il s'est étendu, il s'est couché, [ ]
Là où il s'est accroupi il est tombé mort.

27. Omettre בין רגליה כרע נפל.

---

vers ne fût pas trop court après la suppression de שמאל. En tous cas, la main gauche est une traduction nécessaire par opposition à la main droite. Si on prend un clou ou un piquet de tente à la main gauche, la droite ne peut tenir qu'un *marteau*, c'est l'usage de tous les jours, et ce qu'ont compris les LXX; le *Targ.* *Vg.* *Aq.* *Syr.* εἰς ἀποτομὰς κατακόπων, est traduit par Moore « pour la décapitation des gens fatigués », mais ici ἀποτομάς est pour ἀποτομάδα (*Syr.-hex.*) un instrument de bois comme un petit javelot (*Field*); *Aq.* εἰς σφῦραν κοπιώντων, *Vg.* et *Syr.* de même; le sens est excellent, il faut seulement savoir si les mots hébreux le comportent. Or la racine הלם signifiant battre au marteau, il est tout naturel qu'on en ait tiré un mot signifiant marteau : si la forme en ות réservée ordinairement aux noms abstraits ne convient pas, il faudrait simplement supposer une altération, mais peut-on être certain que la forme est exclusive? cf. *Gramm. de Stade* 304ª. D'autre part, on ne peut prouver que עמל signifie un ouvrier; Prov. **16** 26 n'est pas décisif. Une ancienne leçon grecque isolée aujourd'hui mais suivie par *Anc.-lat.* porte τοῦ εἰς τέλος ἀχρειῶσαι, lisant עוֹלָמִים pour עלמים; ne serait-ce pas le pluriel (inusité) de עֶלֶם jeune homme, le marteau des jeunes gens auxquels convient d'ordinaire l'office de planter les piquets de tente? Cependant on peut juger עמלים dans le sens d'artisan suffisamment appuyé ici par *Vg.* et *Syr.* Le sens de מחק n'est qu'approximatif ; dans l'hébreu michnique le verbe signifie une complète destruction (*Moore*); חלך dans le sens de percer, cf. Ges.[13]. Moore supprime Sisara, qui paraît cependant nécessaire avant ראשו.

27) שכב signifie se coucher pour dormir Gen. **19** 4; **28** 11 ; I Sam. **3** 5.6. 9. etc.; נָפַל peut signifier aussi se coucher, se placer dans la position horizontale, sans aucune violence, Esth. **7** 8; כרע signifie s'accroupir, ordinairement sans violence. Le premier stique s'explique donc le plus naturellement du monde de Sisara se couchant pour dormir aux pieds de Ia'el. Le second stique est une simple répétition à supprimer (*Budde*), d'autant que G(A) n'en a que les deux premiers mots, et le troisième stique exprime que là où il s'est accroupi il est tombé frappé; cette fois נפל est déterminé par שדוד à un sens différent de celui qu'il avait, joint à שכב. Tous les cri-

28 A la fenêtre elle se penche ‘ et regarde ,
La mère de Sisara au grillage du balcon :
Pourquoi son char tarde-t-il à venir,
Pourquoi vont-ils si lentement ses chariots?
29 ‘ La plus sage ’ de ses princesses lui répond,
Elle-même se renvoie ses propres paroles :

28. ותתבנן; TM ותיבב *et elle hurle.*
29. חכמת, le sing. ; TM le pluriel.

---

tiques protestants veulent que, dans le cantique, Sisara ait été frappé dès le premier moment sans qu'il soit question de sommeil; c'est prêter au poète une scène absurde : Ia'el aurait pu à la rigueur assommer Sisara, mais lui enfoncer un piquet dans la tempe sans qu'il soit couché, et par conséquent sans point d'appui, c'est ridicule. D.H. Müller (l. c.) a proposé une autre solution qui supprime seulement נפל 1° *loco* : « il s'est accroupi et il a dormi, il s'est accroupi et il est tombé, là où il s'est accroupi il est tombé brisé ». Mais le parallélisme est moins exact, il y a un membre de trop. — Si Sisara est mort là où il s'est endormi, il y a quelque intérêt à le dire, mais c'est un pléonasme que de dire qu'il est tombé à l'endroit même où il s'est affaissé.

28-30. *Deuxième strophe de la troisième série.* — LA COUR DE SISARA. — 28) Le verbe יבב existe en araméen : pousser des cris, *Vg. ululavit.* C'est le seul sens possible de TM. Mais le verbe יבב étant araméen, non hébreu, on peut se demander si ce n'est point une glose ou le remplaçant d'un autre verbe; ותתבנן « elle fit attention » *Klostermann* (ap. *Budde*), rendrait bien κατεμάνθανεν de G(A et consorts); le *Targ.* a aussi le sens de « regarder ». Ce qu'ajoute A, *Lag.* ἐπιβλέπουσα ἐπὶ τοὺς μεταστρέφοντας (μετα *Lag.*) Σισαρα est une glose ou une seconde traduction en doublet. אשנב a été traduit par G(A, *Lag.*) fenêtre grillée; il n'y a aucune raison de douter de ce sens; c'est le *machrabié* actuel, balcon avec des grilles en bois qui permet de regarder de loin. Sur בשש dans le sens de tarder, cf. 3 25 ; אחרו *pi'el*, à ponctuer normalement, אִחֲרוּ.

29) La mère de Sisara est ici représentée comme une reine entourée de princesses : il ne peut guère être question ici des femmes de Sisara (*Vg.* suivie par *Hum.*) mais de personnes d'un rang distingué, non pas des dames d'honneur au sens moderne, mais les femmes des principaux chefs. Le plur. חכמות ne va guère avec le sing. תַּעֲנֶנָּה, le grec a mis le pluriel, תענינה, le

30 Certes ' on le trouverait partageant ' le butin :
Une esclave, deux esclaves par tête,
Pour Sisara ' un habit, deux habits de couleur,
Une étole brodée, deux étoles brodées à son cou '.

30. ימצאוהו יחלק ; TM ימצאו יחלקו *ils trouvent, ils partagent.* — Om. trois fois שלל et lire : צבע צבעים לסיסרא רקמה רקמתים לצוארו ; TM שלל צבעים לסיסרא שלל צבעים רקמה צבע רקמתים לצוארי שלל *un butin de deux habits de couleur pour Sisara ; un butin de deux habits de couleur, étole brodée, un habit de couleur de deux étoles brodées pour le cou du butin.*

---

suffixe étant d'ailleurs inutile. Mais la *Vg.* insiste avec raison sur le sing., *una sapientior ceteris*, la plus sage, le superlatif convient mieux au sing. ; il faut donc lire חכמת avec Marti (ap. *Budde*) et laisser le verbe tel qu'il est. — Elle-même se répond à elle-même et non pas comme certains anciens : « elle répète toujours sa parole inquiète ». La *Vg.* omet ce membre que les différentes recensions grecques ont bien compris. C'est peut-être moins profond que si la mère avait persisté dans son angoisse, mais le poète veut que l'illusion couvre jusqu'au bout les yeux de ses ennemis.

30) Ne faut-il pas lui laisser le temps de distribuer les dépouilles? Les LXX (A et B) et même la *Vg.*, avec un sentiment beaucoup plus juste que celui des modernes, ne songent qu'à Sisara, pensée unique de sa mère ; « est-ce qu'on ne le trouvera pas partageant les dépouilles »? lire ימצאוהו. — רחם litt. un sein, métaphore employée pour désigner une esclave, un peu comme on compte les hommes par tête ; ce sens a échappé aux LXX qui rendent par étym., mais il a été saisi de *Vg.* L'inscription de Mésa (ligne 17) l'emploie dans le compte des captifs. Une femme, deux femmes pour chaque homme (cf. l'inscription égyptienne d'Ahmès). Ce qui suit est fort différemment compris : le TM (les LXX n'en lisaient point un autre) peut aussi être rendu : « butin d'habits pour Sisara, butin d'habits, étole brodée en couleur, habit de double étole brodée en couleur pour le cou du butin ». Au temps de la superstition mass. on n'hésitait même pas devant la dernière incongruité : Rosen. parle d'habits passés au cou des troupeaux ennemis comme proie! Budde propose très ingénieusement : « proie d'un habit, deux habits pour Sisara, une étoffe brodée, deux étoffes brodées pour mon cou ». Mais outre que l'aspect schématique est très froid, trois fois la même tournure exactement, on est tout porté par le parallélisme à lire

31 Ainsi périssent tous tes ennemis, ô Iahvé!
Et que ceux qui l'aiment... soient comme le soleil quand il
[se lève en héros.
[R^D] Et le pays fut en repos pendant quarante ans.

un habit de couleur, deux habits de couleur, une étole brodée, deux étoles brodées, à l'instar de : une esclave, deux esclaves, c'est-à-dire à mettre dans un ordre différent des mots qui se trouvent en réalité dans le texte. Pour cela, il faut aussi supprimer les deux שלל au début des stiques ; d'ailleurs ils font difficulté, car ordinairement שלל à l'état construit signifie la proie faite par quelqu'un ou sur quelqu'un, ce en quoi consiste le butin (contre *Budde*). Ces conjectures sont confirmées de la façon la plus satisfaisante par un étrange texte grec qui n'est qu'un contre-sens perpétuel, mais qui semble avoir voulu serrer le texte hébreu de très près. Il est contenu dans plusieurs mss. après le texte ordinaire; dans Field Codd. 44, 54, 59 *alii* : ἐτίτρωσκον δακτύλοις ἐν τῷ Σισάρᾳ. ἐστηλώθη (dans *Lag.* εστιλῶιθη) στίγματα ἐν τῷ τραχήλῳ αὐτοῦ, καὶ ἐσκυλεύθη. Le procédé du traducteur a consisté à chercher un sens en traduisant par un verbe le premièr des deux mots répétés : il lisait donc : פצע צבעים לסיסרא, פצע pour בצע, confusion très facile; quant à ἐστιλώθη, il est probablement pour ἐστιξώθη, avec l'idée de piquer, broder, רקמה רקמתים, de sorte que son texte est précisément celui que postule le parallélisme, sans les deux שלל, et בצע en tête au lieu de séparer si malheureusement רקמה et רקמתים. — Lire לצוארו avec LXX et cette traduction, il s'agit de Sisara. Dès lors, le dernier שלל pourrait rester dans le sens de « comme butin ». Ewald avait conjecturé שגל, « la reine », mais c'est une pure fantaisie ; un retour de vanité féminine est un sentiment trop complexe pour figurer ici.

31) Le changement de personnes *tes ennemis* et ceux qui *l'aiment* est une élégance du parallélisme; Budde ramène à l'unité. Le même retranche du cantique ce verset, comme étant en style de Psaumes, mais sans fournir d'exemples concluants. Il faut bien que le style des Psaumes ait commencé ; cette grande image est digne du reste du poème. Il n'est pas prouvé qu'on ne pouvait parler au temps de Débora de l'amour de Iahvé, il fallait l'aimer pour se dévouer à sa cause. Il est vrai que le verset ne rentre pas dans le rythme des strophes, c'est un envoi final, d'ailleurs nécessaire à la pensée. Ce cri de triomphe est la réponse à la cupidité des femmes de la cour ; le voile est levé, la vérité paraît dans sa lumière. — 31[b] est du rédacteur deutéronomiste.

Critique littéraire. — 1. *Caractère du cantique; son état actuel.* — Pour juger le cantique de Débora, il faut d'abord en considérer l'ensemble. Son caractère général a été bien caractérisé par Budde. Ce n'est pas un poème épique, ce n'est pas non plus un simple cantique d'actions de grâces ; ces deux genres peuvent naître longtemps après l'événement. C'est la louange et le blâme, la bénédiction et la malédiction distribués aux braves et aux lâches. Ce besoin de dire à chacun son fait est caractéristique, il respire les passions excitées par la lutte, la sympathie accrue par le péril commun, la colère longtemps contenue contre ceux qui se sont dérobés au danger. C'est un genre littéraire tout spontané, tout à fait dans l'esprit des Sémites. Quand les Soukhour furent repoussés de Mâdabâ par les 'Azezât, il y a quelques années, la bataille était à peine terminée que les femmes avaient composé des odes en l'honneur des braves et pour rendre infâmes les perfides et les traîtres. Il faut donc considérer le cantique comme contemporain des faits. Cette conclusion est toujours celle de la critique moderne dans l'immense majorité. Des objections ont été faites. Maurice Vernes en particulier s'est acharné contre le cantique : « il faut, en vérité, ne l'avoir jamais lu dans l'original pour y voir le plus ancien monument de la littérature hébraïque, tandis qu'il est visiblement l'une de ses productions les plus récentes. Tout y fait voir les marques d'une époque de décadence littéraire, la langue où les formes araméennes sont indiscutables, la forme prétentieuse, affectée, tour à tour plate et volontairement obscure, une série d'expressions toutes modernes et propres aux livres récents de la Bible, enfin de grossiers anachronismes[1]. » Ce jugement n'est que le résumé d'une étude de détail parue dans la *Revue des études juives* (XXIV, 1892, p. 52-57; 225-255). Il suffit de lire le cantique en français pour faire justice d'une appréciation si sévère, quant à la poésie du morceau ; d'ailleurs, il ne manque pas de critiques qui ont lu le poème en hébreu et qui n'ont été nullement impressionnés des difficultés de Vernes. On peut en voir la réfutation dans Moore. Ce qu'il faut surtout condamner, c'est la méthode qui prétend dater l'origine d'un morceau en s'appuyant uniquement sur sa recension la plus basse. L'antiquité du morceau doit être jugée

1. *De la place faite aux légendes locales par les livres historiques de la Bible*, Paris, 1897, p. 12.

d'après l'ensemble. Si on en conclut à une haute antiquité, il sera d'autant plus vraisemblable qu'il a été retouché, soit par des scribes qui s'y sont crus autorisés, soit par des copistes. A tout le moins faut-il faire ici grand cas de la recension grecque primitive, en d'autres termes procéder à la critique textuelle avant de prononcer un jugement littéraire. Un autre excès est cependant à éviter, celui de mettre le cantique en pièces pour procéder ensuite à une *reconstellation* (C. Niebuhr, *Versuch einer Reconstellation des Deborahliedes*, 1894) qui serait nécessairement une pure fantaisie. Il ne serait pas loyal non plus de considérer comme glose simplement tout ce qui paraît récent et pour cela seul. Nous récapitulons ici les passages qui nous paraissent adventices, sans que nous prétendions les éliminer du texte canonique. Nous avons suspecté ברכו deux fois v. 2 et v. 9 comme rompant la construction et le parallélisme en séparant עם de יהוה. Le v. 3 interrompt la période commencée v. 2 et si on le croit original il faudrait le mettre en tête, en quatrain parallèle à v. 12 et à v. 23. Au v. 4 גם שמים נטפו גם, est suspect par ses deux גם de n'être qu'une reproduction du Ps. 68 9 et de même זה סיני. Au v. 6 יעל est bien un anachronisme, mais comment l'imputer à l'auteur du poème qui introduit יעל au v. 24? Le v. 11^b nous a paru une simple variante de v. 13, et de même 16^b par rapport à 15^b. Au v. 17 nous ne croyons primitif ni Dan ni Aser. Leur présence est une des objections les plus sérieuses de Vernes. Cependant nous avons pour raison que ces deux lignes sont empruntées aux bénédictions de Jacob où elles sont mieux en situation et absolument indispensables (Gen. 49 13). La suppression de 19^{aα} est peu importante; elle est justifiée en son lieu. Nous voudrions garder 19^b en lisant un nom de lieu dans בצע rapproché de בצענים (4 11); le texte actuel est aussi plat que peut l'exiger Vernes, mais il rompt absolument un superbe parallélisme. 21^b peut passer pour prétentieux dans le TM; il est même insoutenable sous cette forme. 27^{bα} est une pure répétition. Nous avons trouvé aussi un peu de désordre au v. 30 qu'une ancienne tradition grecque permet de réparer.

Quant aux légers changements de texte, nous les avons autant que possible appuyés sur la version grecque. C'est sur son autorité que nous avons fait disparaître cette idée étrange, reprochée à l'auteur comme une erreur grossière, qu'un contemporain n'eût pas commise, que la racine (!) d'Éphraïm était dans 'Amaleq, v. 14. Le travail préli-

minaire de la critique textuelle accompli avec modération, il ne reste vraiment rien qui puisse atteindre l'antiquité de l'ode. Pour les aramaïsmes allégués et l'histoire de la langue, on n'est point assez au courant pour prononcer avec tant d'assurance.

2. *Rythme.* — Les légers changements que nous avons introduits, sans nous guider exclusivement par des considérations rythmiques, nous aident aussi à retrouver la mesure du poème. Hummelauer divise ainsi : 2-9ᵃ ; 9ᵇ-11 ; 12-18 ; 19-21 ; 22-30. Moore semble bloquer (*ed. polychr.*) 2-5 ; 6-11 ; 12-22 ; 23-30. Budde groupe 4-11 ; 12-22 ; 23-30. La partition strophique a été étudiée par D. H. Müller au congrès des orientalistes de Paris (1897). Il divise ainsi : 2-5 ; 6-8 ; 9-11 ; 12-15ᵃ ; 15ᵇ-18 ; 19 ; 20-22 ; 23 ; 24-27 ; 28-30. C'est-à-dire comme vers : 11 + 10 + 9 ; 12 + 11 ; 4 + 7 + 4 ; 12 + 11. Mais outre que cette analyse respecte trop, selon nous, le texte massorétique conservé presque intact, ces divisions sont défectueuses pour le nombre des vers, ne tenant pas assez compte du parallélisme, ni du groupement des idées. Grimme (*Abriss der biblisch-hebraïschen Metrik*, 1896) a surtout étudié la métrique. Il semble que pour lui chaque verset forme une strophe, sauf 9 et 10 qui sont réunis en une, et v. 15 qui est divisé en deux. Chaque strophe est divisée en lignes qui comptent trois ou quatre élévations (*arsis*). Çà et là un mot est retranché à cause du mètre, mais le texte massorétique est la seule base. Dans l'intérieur de la strophe les combinaisons de trois ou de quatre accents sont libres : 3 + 4 (v. 2) 4 + 4 + 4 (v. 3) 3 + 3 + 4 + 3 (v. 4), etc.

Nous nous sommes inspiré des principes suivants. Nous considérons la métrique comme trop incertaine pour justifier à elle seule une suppression ou un changement. Au contraire, nous croyons qu'on peut reconnaître les strophes avec certitude et même le nombre de vers qu'elles contiennent, vers qui sont en nombre égal, non pas toujours d'une strophe à l'autre, mais entre strophes du même groupement. Chaque strophe doit être caractérisée par une certaine unité de la pensée. Quant aux vers, ils vont deux par deux, ou plutôt les deux hémistiches d'un grand vers ont un certain parallélisme. Un troisième vers se trouve assurément dans la poésie hébraïque, mais il ne paraît pas dans notre ode. Nous avons parlé de strophes d'un même groupement. En effet, le poème se divise nettement en trois parties : le point de départ du v. 12 est reconnu par tout le monde ; de même que celui

du v. 23. Ces deux morceaux commencent par un quatrain et sont suivies de strophes égales entre elles; il y aurait donc toute vraisemblance à retrouver le même ordre dans la première partie. On obtiendrait ce résultat en faisant passer le v. 3 avant le v. 2. Quoi qu'il en soit, les strophes se distinguent facilement entre elles par un contraste assez heurté. Si leur unité n'est pas toujours absolue, elle est cependant reconnaissable. On voit d'abord paraître le grand acteur, Iahvé, dieu d'Israël, auquel s'était voué le peuple (2-5); il vient dans sa gloire en faisant trembler le sol; aussitôt le tableau le plus sombre de la situation avant l'initiative de Débora (6-8), suivi de tout l'éclat du triomphe (9-11). Le poète s'était jeté *in medias res*, il revient au fait de guerre. Un quatrain (v. 12 complété d'après LXX) pour l'intervention des deux héros; puis la description des braves (13-15^{a}), suivie des reproches adressés aux négligents (15^{b}-18). Cette strophe n'est pas parfaitement une puisque Zabulon et Nephtali (v. 18) ne peuvent être comptés parmi les coupables, mais elle se distingue cependant de la suivante par le contraste des rois de Canaan opposés aux tribus d'Israël. Puis le combat et la déroute (19-22). Un quatrain s'adresse aux auditeurs (v. 23) en parfait parallélisme avec celui qui s'adressait à Débora et à Baraq (v. 12). Viennent ensuite deux strophes en admirable contraste, on pourrait les intituler : Ia'el et la mère de Sisara. Si on compte les strophes et les vers des strophes, on trouve dans les deux premières parties un quatrain et trois strophes de huit vers, dans la dernière partie un quatrain et deux strophes de dix vers, plus un envoi (v. 31).

Nous donnons ici cette division :

1 Écoutez rois,
2 Prêtez l'oreille grands de la terre,
3 C'est moi, moi, qui chante Iahvé,
4 Je célèbre Iahvé, Dieu d'Israël.

1 Lorsque dans Israël on voua sa chevelure,
2 Lorsque le peuple de Iahvé se consacra au combat,
3 Iahvé lorsque tu sortis de Séir,
4 Lorsque tu t'avanças du champ d'Édom :
5 La terre trembla,
6 Les nuées se fondirent en eau,

7 Les montagnes branlèrent à l'aspect de Iahvé,
8 A l'aspect de Iahvé le dieu d'Israël.

1 Aux jours de Chamgar fils d'Anath,
2 Aux jours de... il n'y avait plus de caravanes,
3 Et ceux qui suivaient les sentiers prenaient des détours.
4 Plus de direction en Israël,
5 Jusqu'à ce que tu te sois levée Débora,
6 Jusqu'à ce que tu te sois levée comme une mère dans Israël!
7 Alors on ne voyait pas un bouclier pour cinq villes
8 Ni une lance pour quarante mille hommes dans Israël.

1 Mon esprit va aux nobles d'Israël,
2 A ceux qui se sont dévoués parmi le peuple de Iahvé,
3 Montant des ânesses tachetées,
4 Assis sur des tapis,
5 Et avançant sur un chemin de verdure,
6 Aux acclamations de ceux qui se rangent entre les norias.
7 C'est là qu'ils chantent la justice de Iahvé,
8 La justice de Iahvé qui a conduit Israël.

1 Lève-toi, lève-toi Débora, avec ta sirvente,
2 Lève-toi, fais lever le peuple par milliers!
3 Debout Baraq, dans ta force,
4 Mets dans les fers ceux qui t'ont fait captif, fils d'Abino'am.

1 Alors de pauvres échappés ont marché vers les illustres,
2 Le peuple de Iahvé a marché pour sa cause en héros;
3 D'Éphraïm les capitaines sont dans la vallée,
4 Ton frère Benjamin est parmi les tiens.
5 De Makir ont marché des nobles,
6 Et de Zabulon ceux qui portent le bâton du tribun.
7 Les princes d'Issachar sont avec Débora,
8 Et Baraq a lancé ses piétons dans la vallée.

1 Sur les rives de Ruben,
2 Grandes sont les anxiétés de l'esprit.
3 Pourquoi es-tu demeuré entre les parcs
4 Pour entendre jouer de la flûte parmi les troupeaux?
5 Galaad est installé au delà du Jourdain,
6 Et il habite tranquillement sur ses rives découpées.

Zabulon est un peuple qui brave la mort
Avec Nephtali sur les hauteurs qui dominent la plaine.

Alors les rois de Canaan ont engagé le combat,
A Ta'anak sur les eaux de Megiddo.
Du haut du ciel ont combattu les étoiles,
De leurs orbites elles ont combattu contre Sisara.
Le torrent de Cison les a balayés,
Le torrent de Qadès a foulé les cadavres des forts.
Alors les sabots des chevaux battaient le sol,
Au galop, au galop de ses coursiers!

Maudissez Méroz, a dit l'ange de Iahvé,
Chargez de malédictions ses habitants,
Car ils ne sont pas venus défendre la cause de Iahvé
La cause de Iahvé parmi les héros.

Bénie soit Ia'el entre les femmes,
Entre les femmes des nomades qu'elle soit bénie!
Il a demandé de l'eau, elle a donné du lait;
Dans la coupe des illustres elle a offert la crème.
De la main gauche elle a saisi le piquet,
De la main droite le marteau des charpentiers,
Et elle a frappé Sisara, elle a brisé sa tête
Et elle a fracassé et transpercé sa tempe.
A ses pieds il s'est accroupi il s'est étendu, il s'est couché,
Là où il s'est accroupi il est tombé mort.

A la fenêtre elle se penche et regarde,
La mère de Sisara au grillage du balcon :
Pourquoi son char tarde-t-il à venir,
Pourquoi vont-ils si lentement ses chariots?
La plus sage de ses princesses lui répond,
Elle-même se renvoie ses propres paroles :
Certes on le trouverait partageant le butin,
Une esclave, deux esclaves par tête!
Pour Sisara un habit, deux habits de couleur,
Une étole, deux étoles brodées à son cou.

Ainsi périssent tous tes ennemis, ô Iahvé!
Et que ceux qui l'aiment soient comme le soleil quand il se lève en héros.

3. *L'ode et le récit en prose.* — Le temps est déjà passé où Wellhausen pouvait affirmer sans être contredit par les critiques de mêmes tendances que le récit en prose n'est qu'une reproduction de l'ode « qui en atténue les traits spéciaux et les falsifie[1] ».

Ce jugement n'est admis ni de Budde ni de Moore qui reconnaissent au récit en prose une valeur indépendante, venant de sources spéciales : c'est par lui que nous connaissons la capitale du chef des ennemis, Harochet des Goïm, le nom du mari de Débora, Lapidoth ; sa demeure, entre Rama et Béthel ; le lieu d'origine de Baraq, Cadès de Nephtali, la position des Israélites au Thabor, le nombre des chars de Sisara, l'endroit où Iaël avait sa tente, peut-être aussi le nom de son mari, qui aurait cependant passé dans l'ode. Tout cela n'est certes pas tiré du cantique. Mais ce que Wellhausen voulait surtout mettre en relief, ce sont des différences plus profondes entre les deux morceaux. Il admet que le cantique de Débora est contemporain des faits, un document inappréciable pour l'histoire d'Israël, reflétant ses plus anciennes opinions religieuses, autant du moins que nous pouvons les retrouver dans un écrit contemporain, et il exprime encore ces pensées dans une page qui décrit avec force l'enthousiasme qui inspirait alors Israël, groupé autour de son dieu, dans l'enthousiasme d'une jeunesse spontanée[2]. Le récit en prose au contraire réduit tout à des conceptions froides. Iahvé est le seul acteur véritable, les Israélites ne sont que des figurants ; tout se règle par l'action mécanique de la divinité. Baraq, si vaillant dans l'ode, n'est plus qu'intimidé dans la main de Débora et l'ardente patriote qui savait animer par ses chants un peuple entraîné à sa suite est réduite au rôle de diseuse d'oracles, etc. Le grand renom de Wellhausen explique pourquoi nous avons insisté. Sa comparaison pèche tout d'abord par une analyse insuffisante du texte en prose et par une intelligence trop bornée des lois du style poétique. Avant de condamner le récit en prose comme dépourvu de valeur propre à cause de ses antinomies avec le cantique, il fallait d'abord distinguer dans le récit en prose le fond du récit et les altérations qu'il avait pu subir : par exemple le rôle de Iabin, comme roi de Ḥaṣor est en effet complètement absent du cantique, mais il n'est pas moins un obstacle au récit en prose.

1. *Proleg.*³, p. 249.
2. *Geschichte*², p. 38 s.

Beaucoup plus approfondie est la critique de Budde qui a bien l'intention de ne tenir compte que des éléments essentiels que tous doivent considérer comme primitifs. Il réduit l'opposition entre l'ode et le récit à trois points. 1) Le récit ne fait entrer en ligne que Zabulon et Nephtali ; l'ode y ajoute, certainement à juste titre, Issachar, Éphraïm, Makir et Benjamin. — On peut répondre que dans l'ode elle-même, lorsqu'il s'agit du combat, Zabulon et Nephtali sont seuls nommés v. 18. Les autres paraissent parmi ceux qui se sont rendus à l'appel de Débora, moins comme des troupes, sauf pour Éphraïm, que comme des chefs, (**5** 13). Le récit a pu négliger ce contingent : d'ailleurs en faisant venir Débora du pays de Benjamin-Éphraïm et en plaçant la scène du combat dans Issachar, il suggère très facilement la pensée d'un groupe placé autour de Débora. Encore le silence sur les tribus centrales ne serait-il pas dû dans le récit à l'intrusion de Ḥaṣor qui mettait surtout en cause celles du nord? 2) La deuxième opposition a trait à la mort de Ṣisara, mort debout dans l'ode, endormi dans le récit. Budde reconnaît d'ailleurs de bonne grâce que la seconde manière serait la plus naturelle : dès lors où est la supériorité historique? et ne pourrait-on prêter à l'ode un raccourci dans le tableau? mais nous avons vu dans les notes exégétiques que la présence d'un piquet dans la main de Iaël (**5** 26) excluait absolument qu'elle eût assommé Sisara pendant qu'il buvait. 3) Opposition que Budde lui-même cherche à résoudre : dans l'ode, les Cananéens se battent à Ta'anak, dans le récit, au pied du Thabor. Budde remarque très bien que les Cananéens pouvaient être sur la rive droite du Cison, au pied du Carmel, à la hauteur de Ta'anak. On peut ajouter que le vers qui suit la mention de Ta'anak est fort obscur, et qu'il indiquait peut-être ce que faisaient les ennemis dans ces parages. Peut-être étaient-ils campés là avant de s'avancer dans la direction du Thabor. Il n'y a donc aucune opposition sérieuse entre les deux morceaux, relativement à l'histoire de Sisara : le roi de Ḥaṣor n'est pas moins en conflit avec le récit en prose qu'avec l'ode, il est exclu de la comparaison. Cependant nous avons admis une solution admettant un roi étranger, avec Sisara comme général : cette solution est-elle en contradiction avec le cantique qui représenterait Sisara comme le chef des confédérés? Nous avons besoin pour le savoir de suivre attentivement la manière de l'ode. Avec des détails historiques très précieux elle comporte une emphase poétique

qui doit être examinée de près. Les circonstances de l'oppression sont en effet très vaguement indiquées dans le récit. Dans l'ode il semble que c'est très exactement l'interruption de toutes les relations commerciales (v. 6), l'insécurité qui s'en suivait, l'impossibilité pour les Israélites de se défendre. Cela convient admirablement à une domination sévère exercée par les Cananéens de la plaine d'Esdrelon : l'Israël du nord était comme coupé en deux, son unité menacée : ce détail est très précieux, mais cette vérité n'est pas sans une certaine exagération quand le poète ajoute qu'on ne voyait pas une lance ni un glaive : ils se montrent dans la prose (4 16), ce qui assurément est un détail humain où les Israélites ne sont pas de simples figurants.

A la strophe suivante, l'ode décrit le triomphe sous les plus brillantes couleurs; le récit en prose (v. 24) est plus modeste : il fallut encore bien des efforts après la mort de Sisara pour réduire les Cananéens. Où est la couleur historique? Dans la demi-strophe (v. 12), Débora excite les Israélites par son cantique, ou invite Baraq à prendre d'ores et déjà ceux qui le tenaient captif! Admirable, mais les hésitations de Baraq ont leur valeur psychologique. Au v. 18, dans l'ode, Nephtali et Zabulon sont aux prises avec les rois de Canaan. Qu'il y ait eu là des rois, tout le monde le concède, toute la question est de savoir si Sisara était à leur tête comme chef des confédérés par son titre propre, ou au nom d'un autre. D'ailleurs ici les ennemis des Cananéens sont les étoiles et le Cison ; dans le style poétique qui atteint alors son paroxysme d'élévation, les rois ne seraient-ils pas les moindres qu'on pût opposer aux étoiles?

Dans le couplet sur Ia'el, mêmes caractères distinctifs de la poésie qui tait souvent le fait précis pour s'étendre sur des détails. L'outre au *leben* que possède chaque nomade devient la coupe des illustres; quatre verbes expriment comment la tête de Sisara fut fracassée, sept autres (du moins dans TM), comment il est tombé; mais on ne nous dit pas le procédé technique, le clou enfoncé dans la tempe, qui est cependant nécessairement supposé par la mention du piquet (v. 26). Et lorsqu'on a constaté que le poète a tout grandi par une riche imagination, faut-il s'étonner que la mère de l'ennemi vaincu, ne fût-il qu'un simple généralissime, soit représentée sur son balcon, entourée de ses princesses? L'importance donnée à l'action de Ia'el, en prose comme en poésie, atteste l'importance de Sisara; mais un roi est souvent plus

facile à remplacer qu'un habile général, et ne pouvait-on considérer un roi de Canaan comme le général d'un roi étranger plus puissant? Suffit-il pour faire de Sisara un chef de confédérés de l'acharnement d'un poète contre un ennemi, vaincu dans des circonstances dramatiques? On pourrait comparer ici la haine des juifs contre Nicanor, la fête instituée en souvenir de sa mort et de sa défaite, sa tête et sa main coupées, sans que le nom du roi de Syrie régnant ait laissé les mêmes souvenirs dans la tradition juive (I Macch. 7 47 ss. *Megillat ta'anith* 30)

La poésie et la prose font donc allusion au même événement historique, chacun dans la tonalité de son genre littéraire. Cependant la manière d'envisager les faits est assez différente pour qu'on ne voie de dépendance littéraire d'aucun côté. L'ode n'a pas été écrite d'après le récit, mais sous l'impression des faits; le récit n'est pas composé d'après le cantique pour lui servir de préface dans un recueil de poésie comme serait celui du Iachar ou des guerres de Iahvé; c'est un morceau d'histoire qui paraît puisé à de bonnes sources, sinon absolument contemporain.

Critique historique. — Les critiques qui font du cantique de Débora une production toute artificielle ne lui attribuent naturellement aucune valeur historique. Mais ils sont fort peu nombreux. Quelques-uns reconnaissent l'antiquité du fond mais supposent des altérations si graves qu'on ne saurait rien en tirer de sûr. Ainsi Winckler. Sa thèse fondamentale que Iahvé, Dieu spécial de Juda, n'a été adopté par l'Israël du nord qu'après le règne de David, se heurte à tout le poème. Il en est réduit à dire qu'on a mis là le nom de Iahvé comme les Arabes celui d'Allah dans leurs poèmes antéislamiques aux lieu et place des divinités anciennes[1]. Ici la supposition est absolument gratuite puisque rien ne prouve qu'Israël ait jamais eu un autre dieu que Juda. D'autres ont travesti l'histoire. C. Niebuhr a imaginé (*op. laud.*). que Sisara est le pharaon égyptien Sesu-Rê de la XVIII[e] dynastie, un descendant, légitime par sa mère, du fameux Khounaton ou Aménophis IV, le roi hérétique « qui a cherché de nouveaux dieux » v. 8. Les Cananéens soulevés contre lui furent d'abord vaincus, mais le Pharaon fut à son tour défait par les Israélites. Nowack a pris la peine de réfuter cette *reconstellation*. Marquart (*op. laud.*) a songé de

1. Geschichte Israëls, p. 34.

Sangara, roi hétéen du ɪxᵉ siècle ; Sisara serait son fils Pisiri. Cette opinion a souri à Paul Ruben (*Jewish Quarterly Review* avril 1898) qui a donné les Cananéens comme alliés aux Israélites. Il croit pouvoir soupçonner d'après le cantique que Nephtali inclinait vers la monarchie, Benjamin et Issachar vers l'aristocratie, mais que des tendances démocratiques perçaient dans Éphraïm, Makir et Zabulon. Nous avons déjà dit que Wellhausen, Moore, Budde, Nowack et en général les critiques allemands et anglais qui font partie de ce groupe, le plus considérable de beaucoup, tiennent au contraire pour le caractère historique du cantique et le regardent comme le plus précieux document de l'ancienne histoire d'Israël, pour ne pas dire le seul digne de foi. Le P. de Hummelauer croit pouvoir affirmer, à l'encontre de cette dernière assertion, que l'auteur du cantique connaissait les faits et le texte du Pentateuque.

Nous avons essayé de montrer par la critique littéraire que le cantique et le récit en prose étaient assez d'accord pour que nous puissions tirer de tous deux des conséquences historiques d'égale valeur, à la condition toutefois de ne point prendre à la lettre toutes les figures du cantique. Il demeure une difficulté considérable. Le roi oppresseur ne peut être Iabin, roi de Ḥasor. Si son nom véritable était Sisara, pourquoi le cantique nomme-t-il Chamgar ? Nous avons donc pensé que le prosateur n'avait nullement dissimulé les faits, mais au contraire conservé un souvenir historique en ne faisant de Sisara qu'un général d'armée. Si on pouvait affirmer que l'oppresseur se nommait bien Chamgar, on serait en effet tenté de chercher du côté des Hétéens, où conduirait aussi la forme du nom de Sisara. Mais cela ne changerait rien au fait essentiel. Le roi étranger ne paraît nulle part dans l'action : Sisara est à la tête des Cananéens. Ce sont les Cananéens qui sont les ennemis d'Israël. Il importerait seulement à l'histoire de ces Cananéens de savoir s'ils n'ont pas à ce moment subi une suzeraineté étrangère qui permît même à un roi hétéen de placer à leur tête un homme de sa race. On sait assez que ces suzerainetés, fruits de conquêtes rapides, disparaissaient avec la même facilité et faisaient peu de changements dans les populations. En tout cas il ne serait pas permis de descendre jusqu'au ɪxᵉ siècle qui marqua la déchéance des Hétéens. Nous ne saurions d'ailleurs nous appesantir sur des hypothèses. Il reste le fait historique, capital pour Israël, sa lutte contre les Cananéens.

On voit les Israélites refoulés ou contenus dans les districts montagneux. Ils n'ont pu s'emparer de la plaine d'Esdrelon à cause des chars de fer et ceci est conforme aux données du premier chapitre. La distribution des tribus est celle que nous connaissons par l'histoire officielle. Ruben placé à côté de Galaad était donc déjà au delà du Jourdain ; si Benjamin est né en Canaan, comme le veulent plusieurs critiques, il était donc né de bien bonne heure puisqu'il se tenait déjà derrière son frère Éphraïm. Seul Makir fait difficulté. On ne saurait pourtant affirmer d'après ce seul texte (5 14) qu'il n'était pas encore installé au delà du Jourdain. La présence d'un nomade Qénite dans la plaine d'Esdrelon est d'un haut intérêt et bien d'accord avec les récits qui marquent l'exode des Qénites avec celui des Israélites. Les critiques qui admettent les faits historiques du cantique et s'inscrivent en faux contre l'histoire de la conquête, qu'ils veulent avoir été l'œuvre de clans isolés, n'ont pas assez remarqué que les reproches adressés aux tribus absentes supposent l'habitude d'agir en commun. Et combien cette union était plus naturelle dans une première attaque que pour participer à une insurrection sans y avoir un intérêt particulier, alors que chacun était installé !

Il est vrai qu'il n'est pas question de Juda. Cette omission ou cette prétérition a fait grand bruit. Ce silence est censé équivalent à cette affirmation : Juda était alors complètement en dehors de l'horizon d'Israël, il n'était pas encore reconnu pour être de la famille. Mais Siméon et Lévi ne sont pas nommés non plus, et les mêmes critiques admettent volontiers qu'après la conquête ils avaient essayé un établissement près de Sichem. — C'est qu'ils avaient échoué et disparu. — Soit, mais Juda pouvait être aussi impuissant qu'eux, à cause de son isolement. Cet isolement est expliqué dans le livre de Josué (ch. 9) par l'incident des Gabaonites. Une ceinture de villes confédérées séparait Juda de ses frères du nord. Jérusalem était une autre barrière, puis les Cananéens de la plaine, le désert et la mer morte. Nous ne prétendons pas nier que Juda ait beaucoup alors vécu de sa vie propre. La fusion commença sous Saül par la destruction des forces gabaonites, elle se continua sous David par l'amoindrissement des Philistins et la conquête de Jérusalem. L'absence du nom de Juda prouve qu'en effet l'épisode doit se placer aux premiers temps de la conquête. Si on n'avait pas eu avec Juda des rapports antérieurs, la fusion ne se serait

jamais faite. Elle s'est faite sur le nom de Iahvé. Iahvé est le lien moral qui unit les tribus du nord : elles sont le peuple de Iahvé. Dira-t-on que Juda et son héros David n'étaient pas le peuple de Iahvé ? Toutes les tribus ne faisaient donc qu'un peuple et cela confirme l'histoire d'une fraternité antérieure, soit au désert, soit au moment de la conquête. Ici Winckler est logique. Si Juda qui avait pour dieu Iahvé n'était pas, avant la conquête de David, le frère reconnu de l'Israël du nord, c'est que ce dernier n'avait pas le même dieu que lui, il n'adorait pas Iahvé et le cantique de Débora n'a pas de valeur historique.

Faut-il ajouter avec le P. de Hummelauer que le cantique de Débora qui prouve l'unité religieuse d'Israël suppose aussi la connaissance du texte du Pentateuque? Nous pensons que le savant critique ne soutiendrait plus aujourd'hui cette thèse sans atténuation. Il suffit de lire ses arguments d'antan pour reconnaître qu'ils prouvent seulement le même fond d'idées religieuses. Les rapports littéraires avec le cantique du Deutéronome (ch. 33), les bénédictions de Jacob (Gen. 49 13), le cantique de Moïse (Ex. 15) peuvent s'expliquer autrement. Les cantiques ou poèmes du Pentateuque ne sont pas partie intégrante et indivisible du texte en prose. Le cantique de Moïse nous paraît une œuvre artificielle, quoique très belle, beaucoup moins ancienne que le cantique de Débora. Un passage des bénédictions de Jacob a été, croyons-nous, inséré dans l'ode de Débora. Deut. 33 peut lui être postérieur. Cependant nous sommes loin de conclure que le cantique de Débora est donc le plus ancien morceau de la littérature hébraïque. Sans doute l'ode est spontanée, vigoureuse comme la poésie dans sa sève printanière. Mais si elle n'est pas d'un art raffiné, elle est d'un art sûr de lui, en pleine possession de ses moyens. Un pareil morceau doit avoir devant lui de nombreuses écritures et rien n'empêche qu'elles ne nous aient été conservées.

La lutte se poursuivit entre Cananéens et Israélites, mais, privés de leurs chars de fer, les Cananéens devaient s'affaiblir peu à peu. Le livre des Juges ne nous mettra plus en présence que d'ennemis plus ou moins venus du dehors. La bataille du Thabor marque donc une ère dans l'histoire de l'Israël du nord.

Chapitres 6-8. — Histoire de Gédéon

[R^D] 6. [1] Or les fils d'Israël firent le mal aux yeux de Iahvé, et Iahvé les livra à Madian durant sept années, [2] et la domination de Madian s'affermit sur Israël. [J] C'est pour [échapper] à Madian que les fils d'Israël se firent les silos qui sont dans les montagnes et les cavernes et les lieux fortifiés. [3] Or chaque fois qu'Israël avait semé, Madian montait contre lui et 'Amaleq et les Orientaux montaient aussi, [4] et ils campaient en face d'eux

6. 1-6. L'invasion des nomades. — 1) Les formules du rédac. deutér., 2 11; 3 7. 12; 4 1, avec le temps de l'oppression.

2) 2ᵃ du même rédac., c'est l'achèvement de la pensée. 12ᵇ commence d'une façon abrupte : il est probable que le vrai commencement a été remplacé par les formules de R^D. — מנהרות est considéré par Budde comme glosé par מערות « cavernes »; le sens doit être un peu différent. Le verbe *nahara* ou *nahira* peut signifier en arabe *creuser jusqu'à ce qu'on trouve de l'eau*. Il doit être question ici non pas des grottes qui sont creusées dans le flanc des montagnes, mais de vastes *silos* ou magasins fouillés au-dessous des surfaces unies, à la manière des citernes ou réservoirs d'eau. La phrase marque qu'on attribuait à cette époque d'oppression les cavernes aménagées et les fortifications rustiques qu'on voyait dans les montagnes.

3) Le parf. ועלה s'explique très bien comme une conséquence d'un état habituel ; au contraire le second verbe ועלו fait double emploi ; il y a donc lieu de croire qu' 'Amaleq et les Orientaux ont été ajoutés ici dans le texte de J d'après E v. 33 pour compléter l'introduction.

4 s.) Le v. 4 est effacé comme une glose par Budde et du v. 5 depuis כדי jusqu'à יבאו ; la principale raison philologique est la répétition de יבאו qui donne de plus une position boiteuse à אהליהם ; il suffit de restaurer le vrai texte יביאו d'après G (*A*, *Lag.*, παρέφερον, suivi d'une double traduction, d'après TM). Quant à l'exagération résultant de l'éloignement de Gaza, il peut y avoir une hyperbole pour marquer les courses rapides des Madianites dans la plaine, à moins qu'on n'admette une invasion par le sud. L'ensemble des expressions, très pittoresque (בואך de J, Gen. 10 19. 30;

et dévastaient le produit du pays jusqu'à Gaza, et ils ne laissaient aucune subsistance dans Israël, ni brebis, ni bœuf, ni âne;

[E] [5] car ils montaient eux et leurs troupeaux, et ils 'amenaient' leurs tentes, nombreuses comme des sauterelles, et quant à eux et à leurs chameaux, ils étaient innombrables, et ils venaient dans le pays pour le dévaster [R^D] [6] de sorte qu'Israël se trouva fort appauvri à cause de Madian et les fils d'Israël crièrent vers Iahvé.

[E] [7] Et lorsque les fils d'Israël eurent crié vers Iahvé à l'occasion de Madian, [R^D] [8] Iahvé envoya un prophète vers les fils d'Israël et il leur dit : Voici ce qu'a dit Iahvé, dieu d'Israël : c'est moi qui vous ai fait monter d'Égypte, et je vous ai fait sortir de la maison des esclaves, [9] et je vous ai sauvés de la main des Égyptiens et de la main de tous ceux qui vous attaquaient, et je les ai chassés loin de vous et je vous ai donné leur pays. [10] Et je

5. יביאו; TM יבאו *ils venaient, Khetib* ou ובאו *Qré.*

---

13 10; **25** 18), marque un milieu entre les razzias rapides qui se font chez un ennemi qui pourrait se défendre et une occupation complète à laquelle ces nomades ne paraissent pas songer. Ils viennent sans se gêner, et ne s'en vont que quand ils ont tout pris. C'est la contre-partie du passage d'Israël (Num. **22** 4). Dans le v. 4, impf. consée, peut-être parce qu'il s'agit du cas où Israël avait semé, c'est-à-dire d'une circonstance particulière; dans v. 5, impf. d'habitude.

6) 6^b est la formule de R^D; 6^a doit être aussi de lui comme un équivalent de **2** 15^b, c'est le préliminaire des cris de supplication.

7-10. Un prophète vient reprocher aux Israélites d'avoir oublié Dieu. — Ce petit morceau n'est pas suivi au v. 11, il interrompt le fil entre v. 5 et v. 11. On le rapproche aisément de **2** 2 s., de Ex. **34** 11^b ss., ce qui laisse ouverte la question de savoir si l'auteur est E ou D. Dans notre passage, Budde incline vers E, mais un E^2, une école élohiste récente parce qu'un prophète innommé et une morale ne sont jamais d'une première main. Ce dernier canon est une supposition gratuite. Il est remarquable que על אדות est une des expressions les plus caractéristiques de E : Gen. **21** 11.25; **26** 32; Ex. **18** 8; Num. **12** 13.24; Jos. **14** 6; en revanche בית עבדים sent bien son Deutér. ainsi que « Iahvé votre Dieu »; האמרי pour les habitants de toute la

vous ai dit : Je suis Iahvé votre Dieu, vous ne craindrez pas les dieux des Amorrhéens dont vous occupez le pays; et vous n'avez pas entendu ma voix.

[J] [11] Or l'ange de Iahvé vint et s'assit sous le térébinthe d' 'Ophra qui était à Ioas d'Abiézer, et Gédéon son fils dépiquait

terre promise est plutôt de Dt.; comme de plus il y a un léger doublet dans la double supplication, nous attribuons v. 7 à E, 8,9 et 10 à R^D. Dans E, la suite du v. 7 devait être une apparition à Gédéon : elle est reprise v. 25. Le prophète envoyé aux fils d'Israël ne doit pas être de la même main que l'ange qui parle à tous les fils d'Israël **2** 4, mais il est de la même école; il n'y a point de ces généralisations dans les récits primitifs des Juges, et un E^2 semble une création arbitraire.

11-24. Apparition d'un ange a Gédéon. — Dans ce passage, nous pourrons relever de légères retouches, il n'y a pas deux récits mélangés. C'est la suite de l'oppression madianite, le substratum de la rédaction deutér. On ne voit chez Gédéon aucune trace de sentiments de pénitence ni la conscience de torts à réparer envers Iahvé : ce n'est pas le même point de vue que vv. 25-40 où l'on voit cette réparation avec la demande d'un signe. Quelques particularités de style conduisent à attribuer notre passage à J : *sic* Moore, Budde, Cornill; cependant Budde y voit des traces d'un second document parallèle (E) et Moore augmente sans raison la part des éléments secondaires.

11) La question du מלאך de Iahvé se pose ici comme partout au point de vue purement textuel. Comme Iahvé paraît seul v. 23, on peut se demander s'il ne figurait pas seul aussi dès le début comme Gen. **18** 1, l'*ange* ayant été ajouté plus tard comme un intermédiaire. — Le térébinthe appartient à Ioas, du clan d'Abiézer et se trouve à 'Ophra. Comme le clan d'Abiézer dépend de Manassé (Num. **26** 30; Jos. **17** 2; I Chron. **7** 18), il est probable que cet 'Ophra n'est pas celui de Benjamin (Jos. **18** 23; I Sam. **13** 17); cependant la Bible ne mentionne aucun 'Ophra dans Manassé, si celui de Gédéon n'en est pas un, et une tradition grecque fort ancienne place la patrie de Gédéon à Ṭayebeh, qui a des titres à être 'Ophra, lequel serait ainsi entre Manassé et Benjamin. Il faut supposer qu'un autre Ṭayebeh entre le Thabor et Beisan représente l''Ophra d'Abiézer. *Far'ata* au sud-ouest de Naplouse est plutôt פרעתון; l'ou. *Far'a* (*Budde*) ne s'appuie sur aucune tradition et ne reproduit pas la consonnance. — Ce verset se soude très bien au v. 5, Gédéon est obligé de se cacher pour préserver son blé, להניס moins comme Ex. **9** 20, où il y a un régime, que comme Jud. **7** 21, dans un

le blé dans le pressoir pour le dérober à Madian. 12 Et l'ange de
Iahvé lui apparut et lui dit : Iahvé avec toi ! brave des braves !
13 Et Gédéon lui dit : Vrai, Seigneur, si Iahvé est avec nous,
comment donc en sommes-nous là? [R^D] et où sont toutes ses
merveilles que nous ont contées nos pères, disant : Iahvé ne nous
a-t-il pas fait monter d'Égypte, et maintenant Iahvé nous a
abandonnés et nous a livrés à Madian. [J] 14 Et l'ange de
Iahvé se tourna vers lui et dit : Va, avec la force que tu possèdes,
et tu sauveras Israël de la main de Madian. [E] N'est-ce pas

sens intransitif. Dépiquer le grain avec un bâton, c'est l'œuvre de gens misérables ; ordinairement on le foule avec des animaux sur des aires spacieuses à l'air libre (Is. **28** 27 ; Ruth **2** 17).

13,s.) Il ne s'agit pas d'une apparition d'apparence mystérieuse ; Iahvé ou son ange *se montre* sous une forme humaine, Gen. **18** 1. Le salut suppose un souhait plutôt qu'une constatation ; si la réponse de Gédéon se porte sur le second sens, c'est qu'il profite du double sens possible des termes pour exprimer aussitôt une pensée qu'il paraît avoir eue à cœur. Dans le G (*A* et *Lag.*) Gédéon répète avec étonnement la salutation, ce qui est d'un heureux effet et pourrait être primitif. « Iahvé, avec toi ! — Iahvé est avec moi ? mais si Iahvé... » etc. — 13^b est plutôt du rédac-deutér, dans la manière des vv. 8-10. La réponse demeure, brève et sèche, mais suffisamment claire d'après les circonstances pour que l'ange dans sa réponse fasse une allusion à Madian.

14) G : « l'ange » de Iahvé, ce qui prouve avec quelle facilité on l'introduisait dans le texte. Dans la rédaction actuelle, il y a comme une préparation au signe final. Iahvé se fait reconnaître peu à peu, et Gédéon se doute bien vite de sa présence. C'est une manière de présenter les choses très acceptable, mais il ne semble pas que ce soit la primitive, à en juger par l'importance qu'attache Gédéon à bien traiter son hôte au point de vue matériel sans paraître se douter de sa personnalité. Les éléments qui préparent et supposent même la reconnaissance peuvent-ils avoir été ajoutés par un rédac.? on n'en voit guère la raison. Tout s'expliquerait très bien s'ils appartenaient à E, faisant partie d'une vision que Gédéon a dû avoir dans son texte, probablement la nuit (v, 25), en particulier la demande d'un signe 17^b, qui précéderait très exactement v. 36 (E).

הלא שלחתיך, suppose que Iahvé est connu, l'envoi par le premier venu n'aurait pas d'importance. הלא comme **4** 6.14, dans le sens affirmatif.

moi qui t'envoie? [J] [15] Et il dit : Vrai, Seigneur, comment sauverais-je Israël? ma famille est une des plus modestes de Manassé, et je suis sans importance dans la maison de mon père. [E] [16] Et ʻ l'ange ʼ de Iahvé lui dit : C'est que je suis avec toi, et tu battras Madian comme un seul homme. [J] [17] Et il lui dit : Si j'ai trouvé grâce devant tes yeux, [E] tu me donneras un signe que c'est toi ʻ qui me parles ʼ, [J] [18] ne t'éloigne

17. המדבר ; TM מדבר.

---

15) Gédéon ne répond pas à la mission, mais à la force qu'on lui attribue; c'est une réponse analogue à celle de Saül (I Sam. **9** 21), mais très en situation. Lire אדני, la ponctuation *sainte* qui s'adresse à Dieu a été ajoutée avant que la situation ne le demande, comme Gen. **18** 3. אלף est ici une subdivision de la tribu équivalent à משפחה comme dans I Sam. **23** 23.

16) Le v. est dans la situation où Dieu se révèle comme l'interlocuteur, sans se manifester entièrement, il est de plus conforme dans les termes au célèbre passage élohiste, Ex. **3** 12-14. Sur LXX, cf. infra.

17) 17b répond très bien à v. 16, Gédéon demande un signe pour savoir si c'est bien Dieu qui lui parle et qui l'envoie. Dans 17 a, il emploie seulement une formule d'invitation qui n'a rien d'exagéré pour prier un hôte d'accepter l'hospitalité (Gen. **18** 3) et qui d'ailleurs est très ordinaire dans J. Budde considère sans raison 17b comme une pure glose et peut ainsi considérer ש relatif comme moderne : mais ce procédé ici, au moins dans son système documentaire, n'est pas moins violent que **5** 7. — Mettre l'article tombé par haplographie devant מדבר ; cf. Gen. **45** 12 (*Moore*).

Nous devons examiner maintenant les variantes grecques des vv. 16 et 17. Au v. 16, A et B ont : « l'ange du Seigneur lui dit : le Seigneur sera avec toi » ce qui élimine toute dissonance, et au v. 17 mais seulement dans B : « Si j'ai trouvé grâce à tes yeux, et si tu me fais aujourd'hui tout ce que tu m'as dit ». Au v. 17 le texte de B doit être une altération intérieure au texte grec σήμερον pour σημεῖον, car « aujourd'hui » ne peut être en situation. Le TM étant maintenu pour v. 17, la constatation faite sur ce verset, d'une tentative du grec d'éliminer ce qui amène la reconnaissance rejaillit aussi sur le v. 16 ; c'est-à-dire qu'au v. 16, nous préférons comme antérieur le texte qui harmonise moins les deux documents J et E, d'autant que le TM est soutenu par *Lag.*, l'*éd. Aldine*, le *Syr.-hex.* et l'*Anc.-lat.*

18) Comme מנחה ne signifie nulle part un repas offert, on soupçonne encore ce mot d'être une retouche pour mettre dans la bouche de Gédéon

pas d'ici, jusqu'à ce que je vienne vers toi et je présenterai mon offrande et je la placerai devant toi. Et il dit : Je resterai jusqu'à ton retour. [19] Et Gédéon s'en alla et prépara un chevreau et un épha de farine en pains cuits sous la cendre et il plaça la viande sur un plat et il mit le bouillon dans une marmite et il lui présenta sous le térébinthe et il s'approcha. [20] Et l'ange ' de Iahvé ' lui dit : Prends la viande et les pains et dépose [les] sur cette pierre et répands le bouillon. Et il fit ainsi. [21] Et l'ange de Iahvé

20. יהוה ; TM אלהים *Dieu.*

---

quelque chose qui convienne à la nature divine de son interlocuteur ; le grec a θυσία, un sacrifice. Il se peut que le mot ait été choisi à double sens par l'auteur, mais le sens de *présent* est bien attesté, et il y a un jeu de mots avec נוח *hiph'il*, qui n'est pas l'expression technique pour l'offrande de la מנחה, non plus que הוצא. Ce sera de fait un sacrifice, sans que Gédéon le comprenne encore.

19) La valeur de l'épha est trop peu connue pour qu'on puisse dire que les préparatifs sont exagérés : d'ailleurs le terme peut être pris vaguement pour une bonne mesure. Gédéon apporte le chevreau bouilli, la chair dans une corbeille, le bouillon dans la marmite où a cuit le chevreau ; ce point rendra la combustion beaucoup plus extraordinaire. Tout cela est très naturel en soi, très en harmonie avec le miracle final : Budde croit savoir que dans le récit primitif le chevreau était rôti ! Mais ce dernier mode exige en somme plus de temps parce qu'on fait rôtir la bête en entier, et est moins fréquent lorsqu'il s'agit des chevreaux, du moins de nos jours.

Le dernier mot ויגש est lu par G(B) au *qal*, « et il s'approcha » ; par TM « et il l'offrit », qui peut s'entendre d'un sacrifice (*hiph'il*) ; le G (*A* et *Lag.*) *et il se prosterna*. Dans l'ordre où nous avons placé ces variantes, on trouve de plus en plus chez Gédéon la connaissance de la personne qui lui parle ; le texte de G(B) est donc le meilleur, d'autant qu'il est le plus naturel sans objet exprimé ; Gen. **27** 25 a du moins un complément.

20) Lire יהוה au lieu d'Élohim avec LXX, *Vg*. Le verset est absolument en situation, contre *Budde*, *Moore* : il est vrai qu'il prépare le miracle, et que Gédéon doit être étonné de ce qu'on lui fait faire : mais si le signe est ainsi mieux préparé, c'est par l'auteur qui savait où il menait le lecteur, l'obéissance de Gédéon envers l'inconnu est seulement mise à l'épreuve.

21) Le feu sort du rocher où le chevreau a été mis. Est-il nécessaire de

étendit l'extrémité du bâton qu'il avait à la main et il toucha la
viande et les pains ; et le feu monta du rocher et consuma la
viande et les pains, et l'ange de Iahvé disparut. [22] Et Gédéon
vit que c'était l'ange de Iahvé, et Gédéon dit : Hélas, mon Sei-
gneur Iahvé, est-ce donc pour cela que j'ai vu l'ange de Iahvé
face à face ! [24] Or Gédéon bâtit là un autel à Iahvé, et il le

dire que l'auteur avait bien le droit de varier ses termes et de mettre צור au lieu de סלע du v. précédent ? — Il est très étonnant que l'ange disparaisse ici puisque Iahvé parle encore v. 23. Moore et Budde supposent que 21bβ a été ajouté d'après **13** 20, mais on n'ajoute pas sans raison des mots qui gênent, d'autant que l'occasion était bonne de dire comme **13** 20 que l'ange monta dans la flamme. Il faut, ou bien dire avec Calmet que ces mots appartiennent à la vision nocturne, nous dirions aujourd'hui au document E, ou bien insister sur la différence entre l'ange de Iahvé et Iahvé, de sorte que peut-être pour l'auteur Iahvé du v. 24 indiquait un autre mode de révélation.

22) Budde note avec raison qu'on devait primitivement ponctuer אדני, *mon seigneur* au sing., la ponctuation אדני étant en partie artificielle ; réservée pour Dieu par les massorètes, elle a dû être étendue au cas où il s'agissait de Dieu. כי על כן de J, Gen. **33** 10 ; **38** 26 ; Num. **10** 31, mais de E, Gen. **18** 5 ; Num. **14** 43. Ces mots ne peuvent signifier *quia* qu'indirectement ; « je suis perdu, car ce ne peut être que parce que je dois mourir que j'ai vu.... » la mort est sous-entendue en pareil cas, cf. surtout Gen. **32** 31.

23) La parole de Iahvé peut ici avoir été une parole intérieure, cf. Gen. **31** 3 etc.

24) Hum. croit que le v. est du rédacteur : sans aucune raison. On voit ici avec quelle simplicité l'auteur suppose que Gédéon a suivi les coutumes des patriarches, sans aucune préoccupation de la loi sur l'unité d'autel. Gen. **8** 20 ; **12** 7 ; **13** 18 ; **26** 25 ; **33** 20 ; Ex. **17** 15. Hum. comprend très bien que cet autel ne peut être le même que celui qui va être construit à la place de l'autel de Baal qu'à la condition de supposer que le même fait a été raconté par deux auteurs de deux manières différentes. Il suppose donc très gratuitement que notre autel a été construit après la victoire en même temps que l'éphod, **8** 27 ! La réflexion de l'auteur, que l'autel existe encore, remonte au temps où ces autels de Iahvé n'excitaient pas de reproches, même à proximité de Jérusalem. Pour Hum. Gédéon a imité les actes des patriarches mais non leur esprit : comment le sait-il ? La *Vg.* a lié à tort la fin du v. au v. suivant.

nomma : Iahvé-Chalom [Paix] ; il est encore jusqu'aujourd'hui à 'Ophra d'Abiézer.

[E] 25 Or pendant cette nuit Iahvé lui dit : Prends le veau 'gras'

25. שמן ; TM השור *du taureau.* — Omettre ופר השני שבע שנים. — Omettre *2° loco* אשר לאביך.

25-32. Lutte de Gédéon contre Baal, il reçoit le nom de Iehoubbaal. — Il est évident et la *Vg.* l'ajoute en toutes lettres au v. 26, que Gédéon n'a pas bâti deux autels à Ophra, c'est le sentiment de la majorité des exégètes catholiques. Mais peut-on dire que ce qui suit n'est que l'explication de ce qui précède, par le même auteur? Comment se fait-il que les récits soient si différents ? Dans le premier cas, Gédéon ne paraît se soucier nullement de la présence du culte de Baal : il ne paraît pas croire que le peuple soit dans l'infidélité, v. 13 ; la vision a lieu le jour, elle est suivie d'un miracle, Gédéon bâtit l'autel pour perpétuer ce souvenir. Dans le second récit, dit explication du premier, il y a en réalité une autre narration du même fait ; c'est le même fait avec des circonstances différentes, donc l'œuvre d'un auteur différent. Ce récit commence d'une façon abrupte, c'est une révélation nocturne, qui fait immédiatement penser à E ; Gédéon sait parfaitement à qui il parle. Le morceau se soude donc à v. 7 par l'intermédiaire d'un début dont nous avons les traces v. 14b, 16 et 17b. Il n'est pas si bien lié à 8-10 que le veut Moore qui l'attribue à E² de Budde ; 8-10 est universaliste, les dieux des Amorrhéens; ici il s'agit très déterminément de Baal.

25) Il n'y a rien à tirer du TM : « le taureau du second, sept ans », qui devient ensuite le « second taureau » vv. 26 et 28. Impossible d'expliquer un second taureau ni ce que font les sept ans, qui dans TM ne peuvent être l'âge du taureau. La restauration de *Kittel* (dans la traduction de *Kautzsch*) : « prends dix de tes esclaves et un taureau de sept ans » est très osée, il faut ensuite supprimer le second taureau. Le G (*A* et *Lag*) donne פַּר שָׁמֵן « un taureau gras », au lieu de פר השור qui est aussi assez étrange, et reproduit la même leçon v. 28. Elle est très bonne, c'est le veau gras qui est censé être dans l'étable. Peu importe d'où vient la confusion massor. Il se peut que שמן ayant été transcrit par mégarde שני, on ait voulu ensuite expliquer ce taureau second comme un taureau âgé, du mot שנה année, en lui attribuant sept ans, le temps de l'oppression madianite v. 1. אשר לאביך *2° loco* doit être effacé comme une dittographie; l'autel de Baal n'était pas la propriété privée du père de Gédéon; c'était l'autel du village. Sur l'achéra cf. RB. 1901, p. 547 ss.

qui est à ton père, [ ], et tu renverseras l'autel de Baal [ ] et tu couperas l'achéra qui est dessus. [26] Et tu bâtiras un autel à Iahvé ton Dieu au sommet de ce lieu fortifié, en appareil, et tu prendras le veau ‘gras’ et tu l'offriras en holocauste avec le bois de l'achéra que tu auras coupée. [27] Et Gédéon prit dix hommes parmi ses serviteurs et il fit comme lui avait dit Iahvé, et comme il craignait [trop] sa famille et les gens de la ville pour le faire de jour, il le fit la nuit. [28] Or les gens de la ville se levèrent le matin, et voici que l'autel de Baal était rompu, et l'achéra qui était sur lui coupée et on avait offert en holocauste le veau ‘gras’ sur l'autel qu'on avait bâti. [29] Et chacun dit à son compagnon : Qui a fait ce coup? et ils firent une enquête et cherchèrent et dirent : c'est Gédéon fils de Ioas qui a fait le coup. [30] Et les gens

26. שמן; TM השני *le second.*
28. שמן; TM השני *le second.*

---

26) Le mot מעוז ne peut signifier ici « forteresse, lieu de refuge », car son sommet serait *le toit*. Le G l'a entendu du nom propre d'une montagne (A, *Lag*). Mais le sens d'endroit naturellement escarpé n'est pas impossible. — מערכה ne signifie pas une « rangée de bois », puisque le bois sera mentionné ensuite, ni la rangée des soldats, son sens ordinaire, sans application ici. Le plus simple est de le rapporter directement à la construction de l'autel : tu bâtiras en rangée, naturellement de pierres; l'autel ne doit pas être fait trop au hasard, mais en appareil régulier vraiment bâti (v. 28), comme devant durer. La *Vg*. a remplacé le mot difficile par une glose harmonisante avec v. 20 : *super quam ante sacrificium posuisti.*

28) השכים בבקר est selon nous une bonne marque de E. Le passif אעלה est précédé de son régime avec את *Kœn*. 108 ss., le verbe ayant alors un sens impersonnel. Ce sens est d'ailleurs au passé, on s'aperçoit que le taureau a été sacrifié, il manque à l'étable et on peut constater qu'il y a eu un holocauste. La *Vg*. a rendu par à peu près, *viderunt.... taurum.... impositum*. Mais alors il y aurait eu flagrant délit, non pas enquête. G(B) a compris (comme *Rosen.*) הנה avec la force de *ils virent*, gouvernant את, et אשר sous-entendu devant העלה.

30) C'était à Ioas à punir son fils; il pouvait lui répugner de le faire; les gens de la ville lui demandent pacifiquement de le leur abandonner. Il y a

de la ville dirent à Ioas : Amène ton fils et qu'il meure ! car il
a rompu l'autel de Baal et il a coupé l'achéra qui était dessus.
31 Et Ioas dit à tous ceux qui se tenaient devant lui : Est-ce vous
qui défendez Baal ? est-ce vous qui le sauverez ? (que celui qui le
défend soit mis à mort jusqu'au matin). S'il est dieu, qu'il se
défende, puisqu'il a rompu son autel. 32 Et on le nomma ce jour-là

des exemples semblables dans l'antiquité classique aussi bien que (*Moore*) dans la légende de Mahomet. L'abandon du coupable a pour but d'éviter la naissance du droit de vengeance en même temps que l'odieux d'une punition domestique. C'est très faussement qu'Hum. le représente comme le souverain magistrat siégeant à son tribunal.

31) Ioas refuse de livrer son fils; c'est à Baal de venger ses injures, s'il est dieu qu'il combatte pour lui-même. Il se peut que le bonhomme ait été déjà frappé de l'inaction de Baal et que des doutes sérieux se soient élevés dans son esprit sur Baal lui-même. La phrase אשר et ss., jusqu'à הבקר 31ab ne peut signifier qu'une chose : celui qui prendra fait et cause pour Baal sera mis à mort jusqu'au matin et probablement avant demain matin. Or Ioas ne peut vraiment passer à cet excès de zèle contre Baal; ces mots jurent avec sa défense habile et modérée. C'est la glose d'un scribe zélé qui introduit ici la peine de mort légale pour de pareils excès (*Budde*). Les quatre derniers mots sont peut-être une simple répétition de copiste d'après v. 32.

32) Il importe fort peu que l'étym. soit fausse; elle est donnée comme populaire. On pouvait songer, en prenant pour point de départ ריב, « soutenir la cause », à trois combinaisons : Baal soutient sa propre cause (לו), selon v. 31 ou : Baal soutient une cause contre lui (בו), cela paraît être ici le sens, ou : il combat contre Baal, et cela paraît être le sens du récit. Mais ces divergences ne prouvent pas que le v. 32 soit secondaire (contre *Budde*) ; si l'auteur a choisi la seconde combinaison, c'est qu'elle constitue le dernier mot de la petite histoire : il a attaqué Baal, que Baal se défende, que Baal se défende donc contre lui. On voit que l'auteur ne cherchait pas une étymologie proprement dite, mais en tous cas ירב לו était moins favorable par la présence de לו, tandis que בו entrait dans la duplication du ב. Quant à l'étym. elle-même, Budde rejette la racine ריב qui ne donnerait pas un futur en *ou* et pense avec Wellhausen à ירובעל, « fondation de Baal », comme ירואל. Mais la duplication du ב ne s'expliquerait pas. Il vaut mieux dire avec Ges.[13] que la racine רוב, inusitée, est exigée par ce nom et par la forme ירבשת qu'il a II Sam. 11 21, le futur יָרֹב contracté en יְרֻבַּעַל : « Baal

Ieroubbaal, disant : Que Baal plaide contre lui, car il a rompu son autel.

33 Or tout Madian et 'Amaleq et les Orientaux se réunirent ensemble, et ils passèrent [le fleuve] et ils campèrent dans la

combat, » ou « celui qui combat pour Baal », ou « contre Baal ». On peut supposer que רוב se comportait comme ריב qui gouverne parfois l'accus. soit de la personne qu'on défend, soit de celle contre laquelle on plaide. Philologiquement, ce qui nous paraît le plus probable c'est que Baal était le sujet, comme dans les autres noms théophores. Il n'y a aucun inconvénient à ce que le nom ait pu être porté par des serviteurs de Baal. Il faut seulement retenir que ce n'est point le nom de naissance de Gédéon, car l'auteur qui raconte le culte de la maison de Ioas pour Baal n'avait aucune raison de céler cette circonstance. Le nom est donc occasionnel, et le peuple a dû l'interpréter bien souvent d'un homme qui combat contre Baal; l'auteur a montré un sens de la langue plus vrai en prenant pour sujet Baal.

33-35 Appel aux armes contre les Madianites. — Le premier verset est l'introduction du chap. suivant que nous attribuerons pour le récit à E, il doit donc être de E. Dans J les Madianites étaient déjà actuellement présents puisque Gédéon se cachait d'eux v. 12 ss. Le verset suivant (v. 34) suppose Gédéon parfaitement résolu et déjà en action, ce qui concorde moins bien avec le signe de la toison (de E). Il sera donc de J, venant très bien après v. 24; de plus *Abiézer* deux fois nommé dans J v. 11 et v. 24 confirme cette origine. Le v. 35 a paru une sorte de reproduction avant le temps de ce qui a dû se passer après la bataille, 7 23 s., lorsque les autres Israélites doivent se porter au-devant de l'ennemi. C'est alors seulement que Gédéon fait appel aux tribus. Budde a conjecturé que cet appel a été placé ici pour expliquer le grand nombre de gens qui sont avec Gédéon 7 2-8. Cependant il est assez rationnel que Manassé très voisin ou plutôt de la tribu même réponde immédiatement, tandis que la réponse d'Acher, et de Nephtali ne se trouve mentionnée que plus tard 7 23. Dans la pensée de l'auteur ils se mettent en marche mais n'arrivent qu'après l'événement.

33) Il n'y a ici aucune raison grammaticale de considérer comme une glose 'Amaleq et les Orientaux. 'Amaleq a pu faire une campagne avec les Madianites en tournant le sud de Juda. Son expansion a pu être plus grande alors qu'au temps de Saül; rien d'étonnant dans ce monde oriental nomade. E, qui avait probablement parlé en général des invasions de Madian, en cite une qui se présente à point nommé. Ils ont passé le Jourdain et sont

plaine de Iezréël. [J] [34] Et l'esprit de Iahvé revêtit Gédéon, et il sonna de la trompette, et Abiézer se groupa derrière lui, [35] et il envoya des messagers dans tout Manassé, et il se groupa aussi derrière lui et il envoya des messagers dans Acher et dans Zabulon et dans Nephtali et ils montèrent 'au devant de lui'.

[E] [36] Et Gédéon dit à Dieu : Si tu dois sauver Israël par mes mains comme tu l'as dit, [37] voici que j'étends dans l'aire une toi-

34. לקראתו ; TM לקראתם *au-devant d'eux*.

---

campés dans la plaine de Iezréël; le nom de cette ville, auj. *Zer'în*, indiquerait plutôt la partie orientale de la grande plaine (auj. *Merdj ibn 'Amir*) qui commence à ses pieds pour aller à l'ouest jusqu'à l'embouchure du Cison (Jos. **17** 16; Os. **1** 5).

34) L'esprit de Iahvé *revêt* Gédéon, cette forme du don de l'Esprit seulement encore I Chr. **12** 18; II Chron. **24** 20, où il s'agit aussi d'actes qui demandent une force particulière. Sonner de la trompette, comme **3** 27; Abiézer est convoqué, c'est-à-dire répond à l'appel; c'est la forme passive, *niph'al* servant de passif à *hiph'il*, relativement à **4** 10.13; tournure assez bizarre : le G(*A*, *Lag*) Abiézer cria derrière lui, וַיִּזְעַק.

35) Il y a encore Zabulon en plus de ce que donne **7** 23 après la victoire. Aller à *leur* rencontre n'est vraiment en situation que **7** 24, quand il s'agit de couper la retraite; G(A et *Lag*) לקראתו au-devant de Gédéon. Tout Manassé est ici opposé au clan d'Abiézer, il ne peut être question du Manassé oriental.

36-40) L'ÉPREUVE DE LA TOISON. — On ne voit d'autre nom divin qu'Élohim qui se présente trois fois v. 36.39.40, également dans le G. Le morceau est donc de E. Gédéon demande à Dieu un signe avant de se mettre à l'œuvre. Dans notre analyse, c'est une suite des vv. 16, 17b; Gédéon sollicité (en songe probablement, comme v. 25) de frapper Madian a d'abord demandé un signe pour savoir si c'était bien Dieu qui parlait; il en demande un autre pour savoir si Dieu est décidé à tenir sa promesse. Les deux signes sont donnés de nuit. וישכם v. 38 est pour nous une excellente marque de E.

36) Allusion à v. 16.

37) Il s'agit d'une toison, la peau avec la laine. Les Orientaux aiment à s'en servir comme d'habit, la composant même de la laine de plusieurs brebis ajustée à une seule peau. La rosée devait naturellement imbiber

son : s'il y a de la rosée sur la seule toison et que toute la terre
soit sèche, je saurai que tu sauveras Israël par ma main comme
tu l'as dit. [38] Et il en fut ainsi. Et il se leva de bon matin et il
pressa la toison et il exprima la rosée de la toison plein une
coupe d'eau. [39] Et Gédéon dit à Dieu : Ne t'irrite pas contre moi,
et je parlerai encore une fois : que je fasse seulement une fois
encore l'épreuve de la toison. Qu'il n'y ait de sécheresse que sur
la toison seule, et qu'il y ait de la rosée sur toute la terre. [40] Et
Dieu fit ainsi pendant cette nuit-là ; et il y eut de la sécheresse
'sur' la toison seulement et il y eut de la rosée sur toute la terre.

7. — [E] [1] Or Ieroubbaal, qui est Gédéon, se leva le matin et

40. על ; TM אל *vers*.

---

davantage la toison que le sol, aussi Gédéon demandera un signe encore plus extraordinaire. Les rosées les plus abondantes en Palestine sont souvent en juillet; les Madianites ont dû venir en effet au moment de la récolte. A ce moment on couche volontiers dehors, sur les aires à ciel découvert et les chaudes couvertures ne sont plus nécessaires. L'ensemble est très pittoresque et très naturel.

38) מצה, ordinairement *sucer*, ici *exprimer de*. ספל comme **5** 25 †; ויזר de זור.

39) Gédéon après avoir obtenu un signe si éclatant en demande un autre. C'était bien le moins qu'il s'excusât; on peut cependant reconnaitre avec Budde que son excuse doit porter sur ce qu'il tente encore une fois, non sur ce qu'il parle encore une fois; ואדברה אך הפעם peut donc être emprunté à Gen. **18** 32 où il est mieux en situation puisque c'est un entretien qui se prolonge.

40) Lire על et non אל, comme v. 37.

Gédéon a peut-être demandé un signe aussi visible pour donner du courage à ceux de son clan. Origène ou un novatien (hom. publiées par Mgr Batiffol) rapporte comme ancienne l'explication spirituelle qui comparait la rosée à la grâce divine; la toison était le peuple juif, d'abord seul objet spécial des faveurs de Dieu, qui depuis s'en était rendu indigne quand cette rosée inondait toute la terre. Voir dans Hum. diverses appréciations morales sur la conduite de Gédéon et d'autres significations typiques.

1-8. Le choix des combattants. — Budde remarque que l'épreuve des braves se place 2-6a entre deux indications de la situation militaire, c'est-

tout le peuple qui était avec lui et ils campèrent à ʿAïn Ḥarod, ayant au nord le camp de Madian, dans la plaine, à partir de la

à-dire que le morceau manque d'unité littéraire. De plus ces 32.000 hommes seraient pris dans les tribus convoquées **6** 35 et renvoyés pour être convoqués de nouveau **7** 23. Le plus grave est que la victoire principale est l'œuvre du clan d'Abiézer **8** 2; comment se fait-il que les 300 soient justement ceux de ce clan? Le plus simple est qu'ils ont seuls suivi Gédéon tout d'abord, **6** 35 étant une glose. Toute la valeur historique de notre passage se réduirait donc à cette explication morale que c'est bien Dieu qui seul a sauvé Israël par cette poignée d'hommes. — Il est cependant difficile d'admettre qu'une histoire si pittoresque soit un simple *midrach* d'époque récente. Toute l'argumentation de Budde ne porte en réalité que sur le v. 3 qui contient le chiffre énorme et invraisemblable de 32.000 hommes, et qui de plus renferme une allusion à la loi de Dt. **20** 8. Le caractère de surchage de ce verset vient encore de la double épreuve. A prendre le reste du texte, sauf v. 3, il pouvait y avoir avec Gédéon à ce moment un millier de personnes, ce qui ne suppose pas l'*arrivée* des tribus sauf Manassé. Le v. 3 est une glose du temps où les prescriptions du Deut. étaient appliquées strictement, cf. I Macch. **3** 56 = Dt. **20** 6. Il est d'ailleurs dans l'esprit de E pour toute cette histoire de faire ressortir fortement le secours divin, cf. l'épisode de la toison et les événements du ch. **7**. Nous lui attribuons donc ce morceau. Les expressions peuvent être de lui : וישכם v. 1 ; תציג v. 5 comme מציג **6** 37.

1) Le mot עמק *la vallée* ne peut s'expliquer que dans le sens de vallée de Iezreël **6** 33. Les Madianites qui viennent de passer le Jourdain, de remonter la vallée de Beisân viennent à peine de déboucher dans cette plaine; leur campement va de la colline de Moré à la plaine, ou plutôt est dans la plaine à partir de la colline de Moré. גבעת מורה ne se trouve pas ailleurs. Le térébinthe de Moré près de Sichem (Gen. **12** 6; Dt. **11** 30) n'a rien à faire ici. Il n'est pas étonnant que le nom de Moré se soit trouvé dans deux endroits si on le rattache comme Sayce et Hommel (*Die altisr. Ueberliefer.* p. 172 *note*) à la population primitive des Amorrhéens, *Amurru*, *Martu*, *Moreh*. Mais si Moré signifie « le devin », le voisinage d'Endor avec sa pythonisse serait assez indiqué. Le Ps. **83** 11 introduit formellement Endor dans l'affaire des Madianites; ce n'est pas une raison pour changer avec Grœtz עין חרד en עין דאר, mais il y a là une indication topographique. La colline de Moré pourrait être le *Nébi Dahi*, nommé par les chrétiens petit Hermon, et le nom pourrait s'être conservé au *Kh. Temrah*, près d'Endor. Dès lors Gédéon situé au sud des Madianites devait

colline de Moré. 2 Et Iahvé dit à Gédéon : le peuple qui est
avec toi est trop nombreux pour que je livre Madian entre leurs
mains, de peur qu'Israël ne se glorifie plutôt que moi disant : C'est
ma main qui m'a sauvé. [R] 3 Et maintenant proclame aux
oreilles du peuple disant : que ceux qui ont peur et qui tremblent
s'en retournent. ʻ Et Gédéon les éprouva ʼ, et il s'en retourna
vingt-deux mille du peuple et dix mille restèrent. 4 Et Iahvé
dit à Gédéon : Le peuple est encore trop nombreux.

[E] Fais-les descendre vers l'eau, et je les éprouverai là, et celui dont je te dirai : celui-ci ira avec toi, celui-là ira avec toi et tous ceux dont je te dirai : celui-ci n'ira pas avec toi, celui-là n'ira

3. ויצרפם גדעון ; TM ויצפר מהר הגלעד *et il sauta du mont de Galaad.*

---

occuper *ʻAïn Djâloud*, comme on l'entend depuis longtemps. Cette source donne naissance au *Nahr Djâloud* qui se jette dans le Jourdain près de Beisân. Budde objecte que la source ʻAïn Djâloud est au-dessous du niveau de la plaine d'Esdrelon, ce qui est contraire à la donnée du v. 8b. Mais on peut supposer que le v. 8 comprend un changement de camp et au v. 5 on descend à la source, le petit ruisseau n'avait sa raison d'être que pour l'épreuve; ou encore que ʻAïn Ḥarod est plutôt *ʻAïn el-Meiyité* à 180 pieds au-dessus de ʻAïn Djâloud; ou encore que la vallée de Iezréël désigne ici la vallée au n.-o. de *Zerʻin*, qui commence la grande dépression qui est vers le Ghôr. De toutes manières les données générales sont certaines, et c'est une erreur que de se porter avec Moore aux environs de Sichem.

2) התפאר comme Is. **10** 13-15, mais combien le ton du prophète est plus élevé et sa théologie plus transcendante !

3) Allusion à Dt. **20** 8. Le mont Galaad est impossible, Calmet après Le Clerc le change en Gelboé, ce que Hum. rejette faute du témoignage des versions ; il préfère supposer que le nom de Galaad encore incertain s'appliquerait tantôt à l'une, tantôt à l'autre rive ! La meilleure correction est celle de Moore ויצרפם גדען. Il en part 22.000, il en reste dix mille, chiffres impossibles dans la circonstance.

4) Budde veut que צרף dans le sens d'*éprouver* soit d'une langue tardive, premier usage Jer. **9** 6. Mais le sens ici est moins éprouver que dégager les éléments purs. La même racine fournit en assyrien le nom de l'argent, métal pur. Ce n'est pas eux qui sont mis en demeure de choisir, comme au v. précédent.

pas avec toi. [5] Et il fit descendre le peuple vers l'eau, et Iahvé dit à Gédéon : tous ceux qui laperont l'eau avec leur langue comme lapent les chiens, tu les mettras à part et tous ceux qui plieront les genoux pour boire ' tu les mettras à part '. [6] Or le nombre de tous ceux qui lapèrent ' avec la langue ' fut de trois cents hommes et tout le reste du peuple plia les genoux pour boire de l'eau. [7] Et Iahvé dit à Gédéon : Je vous sauverai avec ces trois cents hommes qui ont lapé, et je livrerai Madian dans tes mains, et que tous les autres s'en aillent chacun chez soi. [8] Et il prit ' les pots '

5. תציג אתו לבד ; TM om.

6. בלשנם ; TM בידם על פיהם *la main à la bouche.*

8. ויקח; TM ויקחו *et ils prirent.* — כדי; TM צדה *les provisions.* — מידם ; TM בידם *dans leurs mains.*

---

5) Boire comme un chien c'est boire à même, mais comme si on avait quatre pattes ; on s'appuie des deux mains et sur un pied, l'autre pied en l'air (*Stade* ZATW. 1896, 183 ss.). Compléter le v. d'après G(A, *Lag*).

6) Doit être rétabli d'après G(A, *Lag*) ; ce n'est pas en portant la main à la bouche qu'on lèche comme font les chiens, בלשנם doit donc remplacer בידם אל פיהם qui peut être très bien placé à la fin du verset. Le TM supposerait que ceux qui se couchent boivent à même comme des gloutons, les autres se tiennent sur les pieds et s'appuient d'une main, en quoi ils ressemblent à des chiens, et portent l'eau à leur bouche avec l'autre main.

7) Les trois cents sont liés à l'histoire de l'épreuve ; אושיע comme **6** 36 ; tout le peuple, en nombre indéterminé comme v. 1.

8) צדה à l'état abs. devant העם est absolument impossible, sans parler de la nourriture de tout ce monde pour trois cents personnes. Moore a bien vu qu'il fallait lire כדי, *les pots*, qui joueront un rôle avec les trompettes et accepte cette correction textuelle quoiqu'elle compromette son analyse littéraire qui attribue les pots à J, les trompettes à E. Budde lit « et il prit les pots du peuple de leurs mains » et se voit obligé d'attribuer v. 8 à un rédacteur. La correction est excellente, mais c'est un argument de l'unité du récit suivant. On peut cependant supposer avec *Kœn.* 285 *d* que le texte avait צד *defective* pour ציד et que le ה ayant été redoublé par dittographie de copiste, les massor. en sont venus à considérer העם comme le sujet. Dès lors, ils ont dû mettre le verbe au pluriel et lire בידם au lieu de מידם. מחנה le camp, sans être propre à E, est beaucoup plus fréquent chez

que les gens avaient ' de ' leurs mains, et leurs trompettes,
et il renvoya tous ceux d'Israël chacun à sa tente, et il ramassa
les trois cents hommes. Or le camp de Madian était par rapport
à lui en bas dans la vallée, 9 et il arriva pendant cette nuit que
Iahvé lui dit : Lève-toi, marche contre le camp, car je te le livre.
10 Et si tu crains de marcher, descends au camp toi et Poura,
ton serviteur, 11 et tu écouteras ce qu'ils disent, et après tes
mains seront réconfortées et tu marcheras contre le camp. Et il
descendit lui et Poura son serviteur à l'extrémité des guerriers
qui étaient dans le camp. 12 Or Madian et 'Amaleq et tous les

lui qu'ailleurs. Israël rentre dans ses tentes, souvenir de la vie nomade. La position des Madianites n'est pas indiquée à nouveau comme par un doublet de v. 1 (contre *Budde*); on dit seulement qu'ils étaient en contre-bas, ce qui cadre avec les mots adressés à Gédéon de descendre et avec l'image du pain qui roule dans le camp.

9-15. Gédéon au camp de Madian. — Ce passage se soude étroitement à la donnée topographique 8b; il semble bien être de E, débutant comme **6** 25; de plus le songe et son interprétation sont tout à fait dans la manière de E. La journée commencée v. 1 s'est passée dans les événements racontés de 2-8. Faute de les attribuer à E, Budde est embarrassé pour joindre 1 à 9.

9) D'après la *Vg.* qui ajoute *solus* au v. 10, Dieu dirait à Gédéon d'aller explorer seul, et que, s'il craint d'aller seul, il prenne son servant d'armes, Mais ici ירד est pris deux fois avec des nuances différentes; la première fois, avec ב, il s'agit d'aller combattre contre le camp que Dieu lui livrera ; la seconde fois, avec אל, d'une exploration vers le camp. Gédéon croit pouvoir accepter cette précaution puisque Dieu la lui offre. Le son *ou* n'est guère garanti pour le nom de l'écuyer ; les LXX et même la *Vg.* ont *Phara*, non *Phoura*. On a plus de cœur à deux ; c'est ce que dit Diomède en pareil cas (Iliade X 220 ss.).

11) חמשים seulement Ex. **13** 18 (E) et Num. **32** 17 où il faut lire ainsi, non חשים ; et encore Jos. **1** 14; **4** 12 qui était d'après Num. **32** 17.

12) Ce v. est bien en situation : Gédéon eût dû se sentir épouvanté en prenant le contact avec cette multitude (contre Budde qui en fait une glose) ; c'est un rappel de **6** 33, approprié à la circonstance. נפל dans le sens de « s'abattre » convient aux sauterelles et est très pittoresque (contre Moore qui le joint au sable : le sable ne s'abat pas). La confusion d'une pareille multitude explique aussi l'aisance avec laquelle Gédéon peut se mouvoir parmi eux.

Orientaux s'étaient abattus dans la vallée, nombreux comme des sauterelles, et leurs chameaux étaient innombrables, en aussi grande quantité que le sable qui est sur le bord de la mer.
13 Gédéon pénétra donc, et voici qu'un homme racontait un songe à son compagnon, et il disait : Voici que j'ai songé un songe, et voici un rond de pain d'orge qui dévalait dans le camp de Madian, et il vint jusqu'à la tente et il la frappa [ ] et il la retourna sens dessus dessous et la tente demeura par terre.
14 Et

13. Omettre ויפל.

---

13) J'ai songé un songe... et voici... raconter le songe...; sur ces formules cf. Gen. **37** 6 s.; Gen. **40** 9; **41** 2-3 dans E. צלול *Qrê* צליל, sens et étym. inconnus. Ges.[13] d'après Dillmann compare l'éth. *maṣalat*, « pain sans levain ». Peut-être alors parce qu'il ne lève pas, demeure couché, sens de l'ass. *ṣalâlu*. Il devait du moins, s'il était mince, avoir une forme ronde pour rouler comme un disque. La fin du v. est surchargée ויפל a été ajouté dans les LXX d'après l'hébreu (*Field*), le changement de sujet serait étonnant, enfin la tente n'est pas tombée avant d'être renversée, car une fois abattue, elle ne pouvait plus être mise sens dessus dessous. Il faut donc supprimer ויפל avec les LXX (il ne figure pas dans *Lag.*). ונפל est considéré par Moore et Budde comme impossible étant trop contraire à la *consecutio temporum*; s'il en était ainsi, il faudrait donc restituer ויפל; mais *Kœn.* 367 *i* le défend comme exprimant que la tente demeura abattue par terre; et dès lors on comprend très bien que quelqu'un ne saisissant pas cette nuance et ayant mis en marge ויפל, ce dernier mot a été placé auparavant dans TM pour pénétrer ensuite dans la plupart des textes grecs (même A).

14) בלתי אם Gen. **47** 18 (E). Il y a deux raisons de considérer comme glose « Gédéon fils de Joas »; c'est que le Madianite ne doit vraisemblablement pas le connaître et surtout c'est que איש ישראל ne signifie ordinairement que les gens d'Israël en groupe, vv. 8.23; **8** 22; **9** 55; **20** 20; quelqu'un d'Israël se trouve, Num. **25** 8.14 (P) mais il se présente d'abord comme un quelconque, dont le nom n'est donné qu'après. Il est facile de supposer que ces mots ne se sont glissés dans le texte que pour le rendre plus saisissant. Mais il n'y a pas de raisons de rejeter חרב, on peut même dire que זאת quoique neutre se raccorde plus facilement à חרב qu'aux Israélites (avec Budde et Moore pour le premier point, contre eux pour le second).

son compagnon répondit et dit : Ce ne peut être que le glaive
[ ] des gens d'Israël : Dieu leur a livré Madian et tout le camp.
15 Et quand Gédéon eut entendu le récit du songe et son
explication, il adora, et il revint au camp d'Israël et il dit : Debout,
car Iahvé vous a livré le camp de Madian. 16 Et il partagea ses

14. Omettre גדעון בן יואש.

Le mot d'Éhohim dans la bouche d'un étranger ne prouve rien de certain quant à l'origine du document. שֶׁבֶר de la racine *briser*, comme *solutio* de *solvere*, « détacher les parties, distinguer, expliquer ». Le Madianite n'avait pas besoin pour son interprétation de rapprocher le pain לחם de la racine נלחם combattre (*Calmet*) ; le pain d'orge représentait la pauvre agriculture des Hébreux réduits à l'orge ; la tente est le symbole des nomades. Gédéon se prosterne pour adorer Dieu qui l'a conduit à point nommé pour entendre cet heureux présage. Il n'est pas dit d'ailleurs que le songe vienne spécialement de Dieu, non plus que dans les songes de l'histoire de Joseph.

16-22. Défaite des Madianites. — Budde expose très clairement les raisons de voir ici deux documents : il est impossible de tenir une trompette d'une main et de l'autre un flambeau dans un pot vide, ce dernier point exigeant les deux mains. De plus on ne peut en même temps sonner de la trompette et crier. Il faut donc donner à E les trompettes, à J les flambeaux. La dualité continue : J fait précipiter les assaillants sur le camp, dans E ils attendent tout autour. De même la fuite a lieu dans deux directions. — Ces raisons ne paraissent pas suffisantes, le récit étant parfaitement lié. Puisqu'il faut discuter les possibilités pratiques dont peut-être l'ancien auteur n'avait pas grand souci, on peut supposer le pot troué, le flambeau passant dans le trou et tenu à la main au-dessous du pot : d'ailleurs il va de soi qu'on pouvait porter à deux mains le flambeau dans le pot, ayant alors la trompette suspendue en bandoulière ; lorsque le pot est cassé, il suffit sûrement d'une main pour tenir le flambeau, et c'est alors qu'on sonne. Il va sans dire aussi qu'on peut s'interrompre de sonner pour crier. Quant à l'assaut du camp que suppose Budde dans J, il est si peu visible que Moore attribue à J, avec les torches et le cri de guerre, le fait de rester tranquillement autour du camp. Nous reviendrons sur les directions suivies au v. 22. Il semble que ce n'était pas trop des trompettes, des flambeaux et des cris pour effrayer les Madianites. Le récit étant du même auteur, nous ne voyons aucune raison de l'enlever à E avec lequel il est noué par le v. 8 ; le v. 16 suit aussi très bien à v. 15.

16) Le partage en trois corps, d'ailleurs habituel **9** 43 ; I Sam **11** 11 ; **13**

trois cents hommes en trois corps, et il remit à tous des trompettes et des vases vides avec des torches au milieu des vases.
17 Et il leur dit : Prenez exemple de moi [ ] ; et lorsque je serai arrivé à l'extrémité du camp, vous ferez ce que je ferai moi-même, 18 et lorsque je sonnerai de la trompette, moi et tous ceux qui seront avec moi, vous sonnerez vous aussi de la trompette autour de tout le camp, et vous direz : pour Iahvé et Gédéon.
19 Gédéon alla donc, et ' les ' cent hommes qui étaient avec lui, à l'extrémité du camp au commencement de la garde du milieu de la nuit, précisément comme on plaçait les gardes, et ils sonnèrent de la trompette et brisèrent les vases qu'ils avaient à la main. 20 Et

17. Omettre וכן תעשו.
19. האיש; TM איש sans l'article.

---

17 s., est nécessaire ici précisément pour permettre à si peu d'hommes d'entourer le camp.

17) Il est clair que ce v. est surchargé : Budde attribue 17a à J et 17b à E. Mais si le rédacteur prétendu a si étroitement fondu les deux récits en retranchant mainte circonstance, pourquoi se serait-il cru obligé de reproduire l'inutile 17bβ ? Le plus simple est de retrancher le premier כן תעשו qui peut être la reproduction du second par simple dittographie ou par surcharge parce qu'on n'a pas compris que « prenez exemple sur moi » s'applique à deux cas, s'approcher du camp et sonner. — סביבות accusatif employé adverbialement mais non pas spécialement dans E (contre Budde, Moore), à moins qu'on ne distingue les cas où סביבות est accompagné du suffixe, qui ne sont pas de E, et ceux où il est suivi d'un nom comme Ex. 7 24 ; Num. 11 24 (E) (encore Num. 11 31 s, est-il probablement de J). יהוה à cette date ne prouve pas plus contre E que יהוה v. 9 etc.

19) Sur les veilles de la nuit; cf. Ex. 14 24 (E). Ici c'est le second des trois tiers, et dès le commencement, au moment où l'on relève les gardes, usage qui semble avoir donné naissance à cette partition. Le verbe ונפוץ continue la phrase à l'infin. absolu Gen. 41 43 (E). Lire ומאה האיש le second ה est tombé par mégarde.

20) Budde remarque qu'ils sonnent avant d'avoir pris en main les trompettes, taxe le verset de mauvaise mosaïque et restaure le texte de J comme si on prenait d'une main la torche, de l'autre un glaive. Mais Moore refuse de voir l'œuvre du glaive dans la déroute des Madianites, causée par

les trois corps sonnèrent de la trompette et brisèrent les vases et saisirent la torche de la main gauche et les trompettes de la main droite pour sonner, et ils crièrent : [ ] pour Iahvé et Gédéon !
21 Et pendant qu'ils demeuraient chacun immobile autour du camp, tout le camp ' s'éveilla ' et ils poussèrent des clameurs et cherchèrent leur salut dans la fuite.
22 Cependant les trois

20. Omettre חרב.
21. ויקץ ; TM וירץ *et il courut.*

---

panique. Il semble simplement que l'auteur — ou un glossateur ? — ayant le sentiment de la difficulté soulevée par Budde qu'on ne crie pas la trompette à la bouche a voulu préciser la situation au moment des cris. « Le glaive » n'améliore pas le cri de guerre, « pour Iahvé et pour Gédéon » (v. 18), qui exprimait si bien la guerre entreprise pour la cause de Iahvé, souverain capitaine et avec Gédéon ; cf. **5** 23.

21) 21a de E; cf. לתחתיו Ex. **10** 23 (E); aucune raison de supposer un autre document pour 21b. ויריעו bien rendu ἐσημάναν, donner un signal avec la trompette; sans doute un signal d'alarme; Is. **15** 4; Os. **5** 8; Ioël **2** 1. Comme רוץ signifie courir plutôt que s'agiter en désordre. Moore propose très ingénieusement de lire ויקץ « et le camp se réveilla », qui serait très pittoresque ». Budde etc. lit ינוסו avec *Qré*, parce que le *Kethib* devrait signifier « ils mirent en fuite » (*hiph'il*), en parlant des Israélites. Mais alors il y a une répétition avec v. 22. Le sens de *hiph'il* pour נוס est d'ailleurs mieux attesté dans le sens de chercher son salut dans la fuite, se mettre à l'abri, Ex. **9** 20; Jud. **6** 11 ; Jer. **48** 44. Ce sens étant plus difficile et au fond plus en situation, doit être préféré.

22) Effacer ו devant בכל avec *Syr.*, LXX. Le son des trompettes (lire ויִּתְקְעוּ cf. Am. **3** 6 *Kuenen, Budde*) a déjà paru et étonne ici ; la *Vg.* a adouci en traduisant *Et nihilominus insistebant*, ce qui est bien la pensée qui se dégage de la rédaction actuelle. — Il n'est pas exact de dire que les Madianites s'entre-tuent entre deux verbes qui marquent leurs fuites. Au premier coup de trompette ils cherchent à fuir. Après avoir crié, les Israélites reprennent le son des trompettes, et cette fois, se croyant cernés, les Madianites s'entre-tuent, le glaive de chacun contre le glaive de son camarade, et la fuite devient générale. — Les données topographiques ne peuvent être résolues avec certitude. Abel Meḥola est peut-être le meilleur point de repère. Il est situé par I Reg. **4** 12 en opposition avec *Beth-Cheân* (*Beisân*) comme terminant sans doute la plaine de Beisân. Cette

cents hommes sonnaient de la trompette et Iahvé tourna le glaive de chacun contre le glaive de son camarade [ ] dans tout le

22. Omettre ו.

donnée est précisée par la tradition; Eusèbe qui mentionne à ce propos (On. **227** 39 ss.) deux villes existantes mérite créance : Βηθμαελα à dix milles au sud de Scythopolis serait à el-Fâtour ou Oumm-'Amdân, pas tout à fait au ou. Maliḥ proposé par Guérin (*Samarie*, I, 276), dont le nom n'a d'ailleurs rien de commun avec celui d'Abel Meḥola; Αβελμεα entre Naplouse et Scythopolis, pourraît être Kh. *Qa'oun* sur la voie romaine, à l'entrée de la même plaine. Les données générales concordent, car il est impossible de supposer que le gros des Madianites n'a pas tenté le passage du Jourdain à l'un des nombreux gués qui précèdent le moment où sa rive droite devient à peu près impraticable, précisément après le ou. Maliḥ; d'autant que nous verrons Gédéon le passer lui-même bien au nord de *ed-Dâmieh*. — Ceci posé, il y a tout lieu de croire que צררתה doit être lu צרדתה avec un grand nombre de *mss*, et c'est même le *textus receptus* de van der Hooght-Hahn. Les LXX ne nous donnent aucune lumière avec συνηγμένη de *A*, *Lag*. ou Γαραγαθα de B. Le problème soulevé par צרדתה est d'ailleurs très complexe; on l'identifie généralement avec צרתן, et les deux sont communément placés à *Qarn-Sarṭabé*, en face d'ed-Dâmieh; contre cette dernière identification, Clerm.-Ganneau (*Archeol. Research*., II p. 43) oppose que la vraie prononciation du pic (*Qarn*) est *Sarṭabé*, avec *sin*. Mais l'identité de Ṣareda avec Ṣarthan est elle-même douteuse, quoique les textes semblent la favoriser : Nous avons צרדה (ou avec תה final) I Reg. **11** 26; *Lag*. Σαρειρα B Σαρειρα; II Chr. **4** 17 *Lag*. Σαριδαθα, B Σιρδαθαι mais צרתן Jos. **3** 16 LXX Καριαθιαρειμ! I Reg. **7** 46 *Lag*. Σαρθαν, B Σειρα I Reg. **4** 12 *Lag*. Σαρθαν B Σεσαθαν. De plus II Chr. **4** 17 et I Reg. **7** 46 sont deux passages parallèles qui racontent la fonte des colonnes de Salomon entre Souccoth et Ṣarthan ou Ṣareda; dans ces deux passages on ne doit pas hésiter à lire avec Moore במעברת אדם *au gué d'Adam*, et non : « dans les moules (?) de terre », parce que deux points cités ne peuvent être là que pour marquer la place d'un autre. Il y avait donc un Ṣareda ou Ṣarthan en face de Adam dont la position parait certaine à *ed-Dâmieh*. Mais il y avait aussi un autre Ṣareda ou Ṣarthan au-dessous de Iezréël (I Reg. **4** 12), nommé en compagnie d'Abel Meḥola, et ce doit être le nôtre; il est vraisemblable que l'un devait être Ṣareda et l'autre Ṣarthan, mais nous ne pouvons plus distinguer. Il serait étonnant qu'en parlant d'une fuite, on ait nommé d'abord le point le plus éloigné; notre endroit étant sous Iezréël

camp, et le camp s'enfuit jusqu'à Beth-hachchitta du côté de
Ṣareda, jusqu'à la rive d'Abel Meḥola contre Ṭabbath. [R^JE]
23 Et les gens d'Israël se groupèrent de Nephtali et d'Acher et de

devait être plutôt dans la montagne et Abel Meḥola sur les rives du Jourdain (שפת). Il semble donc que les Madianites débouchant dans la grande plaine de Beisân, la nuit, et ne connaissant pas bien les chemins, se sont répandus en éventail, d'un côté jusqu'à *Beth-hachchiṭṭa* dans la direction de Ṣareda, de l'autre jusqu'à la rive d'Abel Meḥola contre *Ṭabbat*; בית השטה est inconnu (GUÉRIN, *Samarie*, I, 302 s. *Chouttah*); שטה indique la présence de l'acacia mimosa ou *seyal*, qui ne croît que dans les vallées les plus chaudes. — טבת est inconnu. עד « jusqu'à » conviendrait aussi bien que על « contre ». — Nous n'avons pas dissimulé les incertitudes, mais Budde n'a en tous cas aucun point d'appui sérieux et va même contre le peu que nous savons en mettant *Serêrâ* et Beth-hachchiṭṭa de l'autre côté du Jourdain en rattachant ce dernier à *Mechaṭṭa*, le grand château du désert où jamais n'a poussé aucun acacia ! Mais il fallait trouver un double récit de fuite, dont l'un à l'est du Jourdain !

Que si on ne veut pas admettre deux localités de noms si semblables, surtout quand la Bible les nomme sans cesse l'une pour l'autre, il faudrait préférer la position que nous avons indiquée dans la plaine de Beisân. Les arguments pour identifier Ṣarthan-Ṣareda avec Sarṭabé sont nuls au point de vue philologique, d'autant que le Talmud connaissait déjà Sarṭabé סרטבה; ils consistent seulement dans le voisinage de Adam = ed Dàmieh. Or le texte hébreu de Josué est mal soutenu par les LXX; les textes parallèles des Chron. et des Rois ne rapprochent l'endroit de Adam que par une conjecture.

Une solution plus radicale consisterait à supprimer צרדתה absent d'un grand nombre de mss. grecs (*Field*).

23-8 3. GÉDÉON ET LES ÉPHRAIMITES. — L'unité de ce petit morceau n'est contestée par personne, si l'on excepte le v. 23 et en partie le v. 25 (v. infra). Il est attribué à E par Moore et Budde, parce qu'il n'est pas du même auteur que **8** 4-21 qu'ils donnent à J. Abiézer **8** 2 indique l'auteur de **6** 13; la querelle des Éphraïmites est du même auteur que **12** 1 ss. qu'on attribue à J.

23) Ce verset pourrait être considéré comme glose si on prenait ויצעק dans le sens d'une convocation formelle de la part de Gédéon, puisqu'il ne convoque qu'Éphraïm, v. 24. Peut-être peut-on le conserver en lisant seulement וַיִּצְעַק au qal, « et il cria », comme G(A, *Lag.*, B), ou plutôt en prenant *niph'al* non pas comme un passif d'*hiph'il*, mais dans le sens de s'appeler

Manassé et ils poursuivirent Madian. [J] [24] Et Gédéon envoya des messagers dans toute la montagne d'Éphraïm, disant : descendez à la rencontre de Madian et occupez les eaux avant eux jusqu'à Beth-Bara, [ ]. Et tous les gens d'Éphraïm se groupèrent et ils occupèrent les eaux jusqu'à Beth-Bara [ ]. [25] Et ils prirent

24. Omettre ואת הירדן (deux fois).

---

les uns les autres. Il s'agirait d'une poursuite opérée par des bandes contre ceux des Madianites dispersés qui erraient çà et là. On ne dit pas que Manassé se lance derrière Gédéon, mais derrière Madian qui est en fuite en désordre. Il n'y a donc pas d'opposition avec **8** 1 (contre *Moore*).

24) La formule ומלאכים שלח comme **6** 35; il ne s'agit pas d'un plus-que-parfait; c'est après sa victoire que Gédéon envoie à Éphraïm pour le prier de couper les gués. Budde se demande s'il n'était pas trop tard. Mais il ne faut pas oublier que le rédacteur de tout le morceau supposait une poursuite au delà du Jourdain. Dans ce cas Gédéon sait très bien que le gros de Madian a passé et se dispose à le poursuivre, il charge seulement les gens d'Éphraïm de glaner, c'est-à-dire de surveiller les gués pour arrêter les retardataires empêchés par les difficultés de la route ou leur ignorance des lieux. Gédéon demande d'occuper *les eaux* et le Jourdain. Moore pense que les eaux sont en effet distinctes du Jourdain et songe à l'*ou. Far'â*. Mais ce ruisseau ne pouvait constituer un obstacle bien sérieux, et les Madianites ne se souciaient pas de le passer; ce qui leur importait était de franchir le Jourdain. Nous pensons donc comme Budde que le Jourdain qui paraît deux fois en surcharge n'est qu'une glose explicative des eaux. Beth-bara est inconnu; le grec Βαιθβηρα, le *Syr.* et la *Vg. Bethbera* ont la prononciation *bera* ou *bira*, non *bara*. Saint Jérôme en avait déjà conclu (On. **106** 12) qu'on ne devait pas le rapprocher d'une racine עבר « passer », mais de באר « *quod interpretatur domus aquæ sive putei* ». S'agit-il d'une limite au nord ou au sud? La position d'Éphraïm indiquerait plutôt le sud, et rien n'empêche qu'il s'agisse des environs de Jéricho, la carte de Mâdaba ayant prouvé l'existence d'un Bethabara en ce lieu (RB. 1897, p. 171).

25) Le rocher d'Oreb (le corbeau) était particulièrement célèbre par le désastre de Madian Is. **10** 26; il y avait sans doute aussi un lieu nommé le pressoir de Zeb (le loup); ce sont les noms des deux chefs de Madian. — Lire את au lieu de אל devant מדין, avec quelques *codices* de *Kennicott* et les verss. Ils ont donc continué la poursuite dans la direction prise par Gédéon pour lui porter les têtes de ses ennemis, au delà (מעבר) du Jourdain (cf.

les deux princes de Madian, 'Oreb et Zeëb, et ils tuèrent 'Oreb au Rocher d''Oreb et ils tuèrent Zeëb au Pressoir de Zeëb, et ils poursuivirent ' Madian ' et ils portèrent à Gédéon la tête d''Oreb et [la tête] de Zeëb [R^{JE}] au delà du Jourdain.

8. — [J] 1 Et les gens d'Éphraïm lui dirent : Quelle est cette conduite envers nous, de ne pas nous appeler lorsque tu es allé pour combattre Madian ? et ils contestaient contre lui violemment.
2 Et il leur dit : Qu'ai-je donc fait maintenant qui soit comme votre ouvrage ? le grapillage d'Éphraïm ne vaut-il pas mieux que la vendange d'Abiézer ? 3 ' Iahvé ' a livré dans vos mains les

25. את מדין ; TM אל מדין *vers Madian.*
3. יהוה; TM אלהים *Dieu.*

Num. **22** 1 etc.). מעבר a certainement ce sens ici, quoiqu'il signifie aussi « à partir de l'autre côté du Jourdain », comme l'ont compris à tort les LXX.

D'après Budde etc., 25[b] a pour but d'harmoniser avec l'histoire de la poursuite au delà du Jourdain.

8 1) Même trait que **12** 1-6; ce qui ne prouve nullement que l'un soit un doublet de l'autre; ce sont des traits du caractère orgueilleux d'Éphraïm (avec *Budde*, *Moore*, etc. contre *Wellhausen* qui considère **12** 1-6 comme doublet). D'ailleurs ce qui suit est très différent du passage relatif à Jephté. — אשר sous-entendu avant עשית; קראות ou קראת, forme anormale pour קרא; בחזקה comme **4** 3.

2) עללות se dit du glanage des fruits, raisins ou olives; בציר, récolte des raisins; ici sans daguech, par une anomalie dont les exemples sont catalogués, Ges.[26] 20 *m*.

3) Élohim serait un bon indice de E, si le G et même la *Vg*. n'avaient lu יהוה. Sur le sens de רפה cf. Ex. **4** 26 (J); Jud. **11** 37; ici מעליו au lieu du simple מן dans les deux cas cités, à cause de la métaphore du vent d'indignation qui s'était élevé contre lui.

Budde insiste sur ce que d'après v. 2 c'est bien le clan d'Abiézer seul qui a fait l'ouvrage, et en tire une conclusion décisive contre le passage (**7** 2-8[a]) qui fait des trois cents braves l'élite du peuple. L'argument prouverait tout au plus que notre morceau n'est pas du même auteur que **7** 2-8[a] (en enlevant d'ailleurs v. 3) que nous avons attribué à E. D'ailleurs Abiézer ne figure jusqu'ici que dans J **6** 11.24.34. Il suivrait seulement de la remarque que le passage **7** 24-**8** 3 est de J. Pour harmoniser on pourrait

princes de Madian, 'Oreb et Zeëb ; et qu'ai-je pu faire d'aussi bien que vous ? Alors, lorsqu'il eut prononcé ces paroles, leur courroux monté contre lui s'apaisa. [X] [4] Gédéon vint donc au Jourdain ' et il passa ' lui et les trois cents hommes qui étaient avec lui, ' épuisés et affamés '. [5] Et il dit aux gens de Soukkoth :

4. ויעבר; TM עבר *passant*. — ורעבים; TM ורדפים *et poursuivant*.

---

dire que Gédéon à lui seul représente Abiézer, ou que ceux qui ont bu d'une certaine façon étaient du même clan, que ce clan était sans doute celui de Gédéon.

4) עֹבֵר est vraiment impossible; lire וַיַּעֲבֹר avec LXX ou le supprimer comme une glose; le passage du Jourdain allait de soi. Au lieu de ורדפים lire ורעבים avec LXX (A et *Lag.*); c'est le prélude de la demande du pain. Les trois cents dans la rédaction sont ceux qui sont restés avec Gédéon et ont pris part à toute l'action; le v. se souderait très bien à 7 23; même si on admet ici un récit distinct, il n'est pas nécessaire d'attribuer ce nombre à un rédacteur, il peut très bien être original; cf. les 318 d'Abraham, Gen. 14 14.

5) Sur la position de Soukkoth et de Penouël, cf. sur Gen. 32 23; 33 17; dans l'itinéraire de Jacob Penouël est avant Soukkoth, c'est naturellement l'inverse pour Gédéon. Budde sait (avec *Moore*) que dans le texte primitif Gédéon était descendu par l'*ou.Far'â* pour passer certainement le Jourdain à l'embouchure du Iabboq (*Zerqâ*) ; mais dans ce cas il n'aurait pas passé par Soukkoth, pour aller à Iogbeha, car Soukkoth, probablement *Deir-Allâh*, est placé par Budde même sur la rive droite du Iabboq à la sortie de la montagne, fort au nord de son embouchure, tandis que Iogbeha (*Adj-behât*) est à l'est à la hauteur de Salṭ ; et cependant Soukkoth est primitif pour Budde. — Il faut concéder à ce savant que רדף est employé de la poursuite d'un ennemi victorieux (Gen. 14 14), mais l'attitude de Gédéon suppose que lui-même sort d'une action assez chaude. On objecte encore que les Madianites n'auraient pas pu gagner du temps dans une poursuite; mais il s'agit d'une élite, montée sur de bons chameaux, qui a pu facilement prendre l'avance dans la plaine et aux gués du Jourdain; d'ailleurs on voit que Gédéon cherche à les surprendre une seconde fois plutôt qu'à les attaquer ouvertement, même dans leur fuite. זבח et צלמנע d'après la ponct. massor. signifieraient : *sacrifice* et *protection refusée*; mais ce symbolisme ne doit pas faire suspecter la réalité des personnes; le second nom surtout devait avoir une autre prononciation, Ṣelmana ou Ṣalmana, d'après G. Un

Donnez, je vous prie, des miches de pain aux gens qui marchent à ma suite, car ils sont épuisés, et je poursuis Zébaḥ et Ṣalmana, rois de Madian. 6 Et les chefs de Soukkoth ' dirent ' : Est-ce que tu as dans la main le poing de Zébaḥ et de Ṣalmana, pour que nous donnions du pain à ton armée? 7 Et Gédéon dit : Donc lorsque Iahvé m'aura livré Zébaḥ et Ṣalmana, je carderai votre chair au moyen des épines du désert et des chardons. 8 Et il monta de là à Penouël et il leur parla de même, et les gens de Penouël lui répondirent comme avaient répondu les gens de

6. ויאמרו ; TM le singulier.

---

dieu צלם proposé par Budde et Moore d'après l'inscription de *Teïma* צלמשזב est très incertain pour notre époque : *ṣelem*, d'après Clerm.-Ganneau (*Recueil*..., II, 249) n'étant que l'image du roi divinisé.

6) La main כף, probablement parce qu'on tenait les captifs enchaînés par les mains; l'usage de couper les mains comme trophées est attesté pour l'Égypte par l'inscription d'Ahmès; ce n'est pas le cas ici puisque Gédéon les ramène vivants. Grætz propose de lire האף qui enlève le pittoresque. Si les gens de Soukkoth avaient seulement peur d'un retour offensif, ils n'emploieraient pas la raillerie. Ils se préoccupent très peu de ce qui se passe en Cis-jordane, soit par indifférence (Jud. **5** 16 ss.), soit qu'ils soient de race très mêlée. Ils ne veulent pas perdre leur argent qu'ils ne recouvreraient que si Gédéon revenait vainqueur. La réponse ne prouve en tous cas nullement que Gédéon n'avait pas encore mis en fuite les Madianites : ceux de Soukkoth pouvaient les croire hors de portée ou encore trop forts.

7) את avant קוצי est expliqué par Kœn. 288 p. « au moyen de » comme indiquant la coopération qui découle de la communauté, comme Gen. **4** 1; **49** 25ᵃ. On pourrait aussi lire deux fois ב comme les Verss.; le את aurait été mis dans TM à l'instar du v. 16. Le sens de ברקנים est incertain; les anc. verss. ont compris « une plante épineuse ». D'après Moore, l'arabe égyptien *berqân* est le nom du *Phaceopappus scoparius* de Boissier. Le genre du châtiment est approprié au lieu; il y a beaucoup plus de buissons d'épines dans le Ghôr que sur les hauteurs.

8 s.) Penouël entre la vallée et les plateaux; il y avait là une tour importante qui sans doute commandait le gué du Iabboq (cf. I Reg. **12** 25). Schumacher, *Mit.* DPV. 1901, p. 2 siluerait Penouël à *Medwar Nôl* au sud-est de Djérach non loin du Zerqâ.

Soukkoth. 9 Et il dit aussi aux gens de Penouël, disant : quand je
reviendrai en paix, je détruirai cette tour.
10 Or Zébaḥ et Ṣalmana étaient à Qarqor et leur camp avec eux,
environ quinze mille hommes (tous ceux qui étaient restés de tout
le camp des Orientaux. et ceux qui étaient tombés étaient au
nombre de cent vingt mille hommes tirant l'épée). 11 Et Gédéon
monta ' dans la direction de ceux qui sont logés ' sous la tente, à

11. דרכה שוכני ; TM דרך השכוני *le chemin des logés.*

---

10) קרקר est inconnu. Carcaria à un jour de Pétra, cité par Eusèbe (On. **272** 62) à tout hasard n'est pas en situation; Karkagheïsch a été proposé par Burckard (*Syrie*, p. 612; BDM. III, p. 343). Le v. représente les Madianites comme déjà défaits, ce que Budde et Moore sont obligés de considérer comme une glose. Le caractère de glose résulte seulement du nombre énorme des 120.000 combattants qui sont censés tombés morts dans une bataille qui n'a d'ailleurs pour ainsi dire pas eu lieu; **7** 22 n'indique guère plus qu'une panique. נפלים ne peut signifier ici que ceux qui sont tombés morts, la phrase est consacrée (**20** 46; Jos. **8** 25), par opposition à ceux qui ont survécu. Budde voudrait le prendre dans le sens de **7** 12, mais ici nous n'avons pas la comparaison des sauterelles qui donnait une nuance différente; il y aurait d'ailleurs quelque chose d'étrange à ce que l'auteur exigeât ici du lecteur une soustraction pour savoir le nombre des manquants. L'expression שלף חרב est récente et souvent jointe à des nombres disproportionnés II Sam. **24** 9; I Chr. **21** 5 et dans le ch. **20** des Juges. Les ennemis sont ici les Orientaux, בני קדם.

11 s.) השכוני offre une double anomalie, le partic. pass. pour une idée qui serait très bien exprimée par l'actif et l'article devant le nom à l'état construit. Kœn. 235[d] explique la première par des exemples où le partic. passif est choisi pour marquer que le sujet de l'action est plus pénétré, plus influencé : ceux qui ne vivent pas autrement que sous la tente; il cite d'autres exemples d'article dans ce cas, 303[b]; on pourrait d'ailleurs le supprimer. Budde lit : דִּרְכָּה שׁוֹכְנֵי באהלים, « dans la direction de la route des Bédouins »; pour lui il s'agit d'un chemin allant du nord au sud, comme le chemin des pèlerins de la Mecque; mais Gédéon monte, il s'agit d'un chemin qui conduisait de la Palestine chez les Bédouins de l'est. L'endroit pouvait être fort éloigné; les Bédouins campent à l'est des deux villes nommées comme marquant à peu près l'extrémité des pays de culture.

l'orient de Nobaḥ et de Iogbeha et il battit le camp alors qu'il
se croyait en sûreté. 12 Et Zébaḥ et Ṣalmana prirent la fuite et
il les poursuivit et il prit les deux rois de Madian, Zébaḥ et
Ṣalmana et il mit la panique dans tout le camp. 13 Or Gédéon fils
de Ioas revint du combat ʻ de la montée de ʼ Ḥarès. 14 Et il prit
un enfant des gens de Soukkoth et il l'interrogea, et il écrivit

13. מִמַּעֲלֵה; TM מִלְמַעֲלֵה *d'en haut.*

נבח est à comparer avec le clan de Manassé (Num. **32** 42) qui donna son nom à la ville de *Qenât*; les deux sont d'ailleurs inconnus; Jogbeha est représenté auj. par *Adjebîhât* à moins de trois heures à l'orient de Salṭ. — בֶּטַח prédicat ou acc. adverbial; la confiance n'indique nullement qu'ils n'ont pas été attaqués déjà, mais qu'ils sont assez loin et chez eux, de façon à se croire en sûreté. Budde trouve l'action trop courte et voudrait y insérer une partie de **7** 16-22; mais il est impossible d'assigner une raison qui ait induit le rédacteur à faire cette transposition. L'action est racontée brièvement parce que ce n'est que la suite de l'engagement principal. Les Madianites ne font que reprendre la fuite; ce qu'exprime bien החריד au v. suivant, opposé à בטח comme Ez. **30** 9. Les rois sont les premiers à décamper, Gédéon s'empare d'eux et se contente de la dispersion des autres. Moore propose הכחיד d'après G(A, *Lag*) ἐξέτριψεν, cf. Ex. **23** 23; Ps. **83** 5; mais il reconnaît que ce changement n'est nullement nécessaire quoique dans une attaque ordinaire le verbe החכיד précède la fuite. II Sam. **17** 2.

13) מִלְמַעֲלֵה החרס ne peut signifier que : « d'en haut, à Ḥarès ». « De la montée de Ḥarès » exigerait מִמַּעֲלֵה; « d'au-dessus de Ḥarès » exigerait מִלְמַעְלָה לחרס. Saint Jérôme s'inspirant aux mêmes sources que le *Targ.* a entendu החרס « du soleil » dans la *Vg.*, quoiqu'il ait ajouté à l'On. d'Eusèbe (**96** 3) cette note : « adscensus Ares, pro quo Aquila interpretatur *saltuum*, Symmachus *montium* » c'est-à-dire חֹרֶשׁ et ההרים. S'il s'agit d'un nom de lieu, il est là pour indiquer que Gédéon n'est pas revenu par le même chemin, ce qui paraît clairement par la suite puisqu'il retrouve Soukkoth avant Penouel. Nous lisons donc מִמַּעֲלֵה avec G(A, *Lag.*); la descente doit être celle du Salṭ.

14) Gédéon interroge l'enfant, et celui-ci écrit pour lui (cf. II Sam. **11** 14) les noms des chefs (pouvoir exécutif) et des anciens (groupe des principaux chefs de famille). Cela ne prouve pas que tout le monde savait écrire,

pour lui les chefs de Soukkoth et ses anciens, soixante-dix-sept
personnes. [15] Et il vint vers les gens de Soukkoth et il dit : Voici
Zébaḥ et Ṣlmana au sujet desquels vous m'avez raillé, disant :
As-tu maintenant dans la main le poing de Zébaḥ et de Ṣal-
mana, pour que nous donnions du pain à tes gens épuisés. [16] Et
il prit [ ] des épines du désert et des chardons et ʿil s'en servit
pour carder ' les gens de Soukkoth. [17] Et il détruisit la tour de
Penouël, et il tua les gens de la ville. [18] Et il dit à Zébaḥ et à

16. Omettre ואת זקני העיר. — וידש; TM וידע *et il instruisit*, *Khetib*; וירע *et il brisa*, *Qrê*.

---

mais bien un usage très répandu de l'écriture, puisque celui qui écrit est jeune et le premier venu. Le nombre soixante-dix-sept a quelque chose de consacré. Il est trop arbitraire de supprimer אליו et de supposer que c'est Gédéon qui écrit (contre *Budde*).

15) Il semble que Soukkoth était sans défense. Le G a שרי au lieu de אנשי qui correspond mieux à v. 6.

16) Le v. 16 est assez embarrassé dans TM; Hum. le respecte : il prit les anciens et les instruments de supplice et donna ainsi une leçon (וידע) aux autres. Mais il est impossible que le genre de supplice ne soit pas marqué. D'autres mss. hébreux lisent וירע *et il brisa*, suivi par B et *Vg.*, mais il vaut mieux lire avec A κατέξανεν, *il les carda*, וידש, comme v. 7. Il est naturel que les pauvres gens aient été plutôt déchirés que brisés par les épines, et il n'est même pas dit que ce supplice fut prolongé jusqu'à les faire mourir. Budde supprime comme une glose ואת זקני העיר qui étonne comme objet sur le même rang que les instruments de supplice et qui fait double emploi avec les gens, אנשי. A est encore plus complet, « les chefs et les anciens ».

17) Budde supprime 17 ᵇ comme trop cruel; 17 ᵃ suffit pour que Gédéon tienne sa parole; mais n'est-il pas probable que les gens de Penouël ayant une tour se soient défendus? et dès lors les conséquences ont été plus néfastes.

18) Les deux chefs Madianites avaient été ramenés vivants par Gédéon pour retourner l'ironie contre ceux de Soukkoth et de Penouël. Il semble même que Gédéon ait attendu son retour dans son pays pour prononcer une sorte de jugement comme l'indique la présence de Iéther encore enfant (*Hum*). Il demande où sont ceux que les chefs ont tués au Thabor. Assuré-

Salmana : ʻ qui donc ʼ étaient les hommes que vous avez tués au
Thabor? et ils dirent : chacun d'eux était semblable à toi, une
tournure de fils de roi. 19 Et il dit : c'étaient mes frères, ils
étaient fils de ma mère ; vive Iahvé ! si vous les aviez laissés
vivre, je ne vous aurais pas tués. 20 Et il dit à Iéther son aîné :
Debout, tue-les ! Et l'enfant ne tira pas son glaive, car il crai-
gnait, étant encore enfant. 21 Et Zébaḥ et Ṣalmana dirent :

18. מי אפוא ; TM איפה *où?*

---

ment il est à regretter que nous ne sachions rien de cette circonstance, mais il faut reconnaître que le Thabor convient parfaitement à la situation des Madianites dans la plaine de Iezréël. Budde et Moore proposent toutes sortes de changements parce qu'ils ne veulent pas attribuer notre morceau à l'auteur du ch. **7**. Nous voyons ici au contraire une marque d'unité et une preuve de l'attribution de la poursuite à E. Demander avec Moore ce que faisaient donc les frères de Gédéon si loin de chez eux, c'est présumer que leur patrie était très éloignée de Iezréël, ce qui est contre l'ensemble du récit. — Il semble que Gédéon veuille faire avouer aux rois qu'ils ont tué ses frères, et que par conséquent son droit et son devoir est d'exercer la vengeance du sang.

Comme איפה signifie toujours « où » (LXX), et que איכה (*Vg. quales*), ne se trouve nulle part que devant des verbes, il faut lire מי איפא, cf. Gen. **27** 33 comme τίνες; G(M de Moore) : Budde trouve plus beau un dialogue un peu heurté : « où sont-ils? si vous pouvez leur rendre la vie, je vous épargnerai ... » Idée par trop étrange! — אחד est à prendre dans le sens de chacun d'eux; cf. Kœn. 73 qui cite **15** 4[b] dans ce sens; il n'est pas nécessaire que chaque tournure biblique se trouve plusieurs fois. La réponse n'est pas une flatterie, mais plutôt une bravade, ils vont au-devant de la pensée de Gédéon et se glorifient de la noblesse de leurs victimes.

19 s.) Gédéon veut enseigner à son fils à venger sa famille, et humilier les rois qui vont tomber sous les coups d'un jeune homme. Hum. accuse Iéther d'avoir manqué de foi et ne serait pas étonné qu'il soit ensuite tombé dans la superstition; la Bible l'excuse sur son âge.

21) Les Madianites demandent à tomber sous la main de Gédéon, qui lui, est un homme; il faut donc lire avec Budde כי איש גבור אתה. Le TM a pu naitre facilement de ce texte; il est inintelligible : « comme est chacun, ainsi est-il fort » demanderait כן avant גבורתו et serait en tous cas une

Debout, toi, et frappe-nous, 'car tu es un héros toi !' Et
Gédéon se leva et tua Zébaḥ et Ṣalmana, et il prit les croissants
qui étaient au cou de leurs chameaux. [E] [22] Et les gens
d'Israël dirent à Gédéon , Sois notre maître, toi et ton fils et le
fils de ton fils, car tu nous a sauvés des mains de Madian. [23] Et
Gédéon leur dit : Ce n'est pas moi qui serai votre maître, ni mon
fils qui sera votre maître, c'est Iahvé qui est votre maître.
[24] Et Gédéon leur dit : Je vous ferai une demande : donnez-moi

21. כי גבור אתה ; TM כי כאיש גבורתו *car comme l'homme sa force.*

---

maxime générale peu en situation ou une excuse banale de Iéther. Comme trophée, Gédéon prend les croissants (Is. **3** 18) qui ornaient les chameaux des rois. Ce détail n'étonne ici que d'après nos mœurs modernes.

22-23. Proposition du principat. — 22) Budde et Moore remarquent assez bien que le v. ne suit guère à ce qui précède. Les gens d'Israël en général qui prennent la parole (cf. **7** 14 texte non glosé) ne sont pas les trois cents ; nous sommes plutôt sur le terrain de **7** 23 et ss. où d'autres tribus prenaient part à la lutte. La scène se passe quelque part au point où les pillards se rassemblent autour de Gédéon, la querelle soulevée par Éphraïm étant calmée **8** 3. La demande des Israélites est très naturelle, Gédéon les a sauvés (cf. **6** 14) ; ils offrent la royauté sans le mot, peut-être avec intention.

23) Il est très dur d'aller contre le sentiment de tous les commentateurs qui déclarent que Gédéon refuse ici la royauté. Nous voyons cependant que le pouvoir demeure dans sa famille **9** 2, ce qui est pour les critiques une occasion de mettre les documents en contradiction, et Josèphe (*Ant.* V, **6** 7) avait très bien compris que Gédéon s'était laissé faire violence. Sa réponse est purement et simplement d'un homme qui saisit le pouvoir en évitant le titre, à la manière d'Auguste : soit ! mais ce n'est pas moi qui serai le maître, c'est Iahvé qui régnera sur vous tous. Il y a loin de ces paroles à la condamnation théocratique de la royauté comme on la voit I Sam **8** 7; **10** 19 ; **12** 12 (contre *Budde*, *Moore* et *Nowack*).

24-27. L'Éphod. — 24) Il n'est dit nullement que refusant la royauté il demande du moins les anneaux ; ni que, l'acceptant, il les demande en vertu de son droit ; mais en parfaite harmonie avec le sens que nous donnons à sa réponse, il commence à exercer son droit souverain avec les formes les plus courtoises. Un sanctuaire est nécessaire à sa nouvelle position, il va se le procurer. Sur le droit des chefs arabes de prendre un préciput sur le

chacun l'anneau 'de sa part de butin' ; car ils avaient des anneaux d'or, car c'étaient des Ismaélites. [25] Et ils dirent : Nous les donnerons. Et 'il étendit' un manteau et ils y jetèrent chacun un anneau 'de sa part de butin'. [26] Or le poids des anneaux d'or qu'il demanda était de dix-neuf cents [sicles] d'or (sans parler des croissants et des perles et des habits de pourpre qui étaient sur les rois de Madian et sans parler des chaînes qui étaient au cou de leurs chameaux). [27] Et Gédéon en fit un éphod

24. משללו ; TM omet מ.
25. ויפרש ; TM *le pluriel*. — Comme v. 24.

---

butin, cf. W. R. Smith, *The Religion of the Semites*, p. 459. D'après TM chacun aurait pris précisément un anneau de butin, ce qui ne peut être; en mettant נזמֵי (*Budde*) Gédéon eût exigé tous les anneaux. Lire avec G משללו, un מ est tombé après le ם précédent. Ces anneaux étaient pour les oreilles ou pour le nez. L'auteur (ou un glossateur ?) sachant que les cultivateurs n'ont pas coutume d'en porter explique que les vaincus étaient Ismaélites. Mais les Ismaélites n'appartenaient pas à la même branche que les Madianites (Gen. **25** 2) : il est donc pris ici comme synonyme des riches négociants des caravanes; c'est ainsi que J dit Ismaélites dans l'histoire de Joseph (Gen. **37** 25) où E dit Madianites (Gen. **37** 28).

25) Le pluriel du TM (aussi *Vg.*) יפרשו est bien moins bon que le sing. Il n'y avait pas besoin de tant de manteaux. נזם שללו doit être corrigé comme au v. précédent.

26) Chaque anneau pouvant peser presque un sicle, le nombre de 1700 n'a rien d'exagéré. 26[b] est une ajoute pour donner une idée de tout le butin ; les vêtements de pourpre surtout n'ont rien à faire dans le compte de l'or. Cependant nous ne connaissons pas assez la manière d'écrire des anciens pour taxer ce passage de glose, d'autant que v. 21 les croissants sont au cou des chameaux, ce qu'un glossateur n'aurait pas remplacé par les chaînes ענקות. En tous cas 26[b] est une parenthèse.

27) Ces dix-sept cents sicles d'or sont employés à faire un éphod, que Gédéon installe dans sa ville à 'Ophra. — בעפרה a toute l'apparence d'une glose explicative. — *S. Aug.* avait parfaitement compris qu'il s'agit ici d'un objet en or et solide; et tout en faisant place à l'opinion commune de son temps qu'il s'agit ici du vêtement du grand prêtre (Ex. **28**), il a conclu que Gédéon avait installé à 'Ophra tout un sanctuaire, ce qu'il considère comme un grave péché (*Quæst.* **41**). Son objection contre l'éphod-vêtement est

et il le plaça dans sa ville, à 'Ophra, [R] et tout Israël forniqua après lui en ce lieu, et ce fut un piège pour Gédéon et pour sa maison.

demeurée insoluble : pourquoi tant d'or pour le confectionner? et si c'était pour acheter le nécessaire, pourquoi demander spécialement des objets en or et les transformer (ויעשׂ אתו) en éphod? Car אתו se rapporte évidemment à זהב par-dessus la parenthèse relative au reste du butin. D'autre part ויצג ne peut se dire d'un vêtement; quoique ce verbe soit employé (6 37) d'un objet mou comme une toison, il signifie même en ce cas placer par terre, non revêtir. D'ailleurs si l'épnod ne peut pas être ici le vêtement du grand prêtre, encore moins un vêtement de lin; il est très difficile de préciser sa nature. L'éphod est associé aux téraphim 17 5 et Os. 3 4, dans ce dernier passage peut-être par opposition; on en voit un au sanctuaire de Nob I Sam. 21 10; il sert aux oracles I Sam. 23 6.9; 30 7; on l'apporte (הגישׁ; cf. I Sam. 14 18 d'après G) et le prêtre est portant l'éphod נשׂא אפוד I Sam. 14 3.18 (G); 22 18 (G). D'autre part il est certain que l'éphod était un vêtement de lin, בד I Sam. 2 18 etc. Budde remarque que les deux sens se retrouvent dans l'éphod du grand prêtre, vêtement qui contenait l'oracle d'Ourim et de Toummim. L'étym. est douteuse : Lag. a proposé l'arabe *wafada*, « arrivé, être offert à un grand personnage »; la connexion des idées fait défaut. Généralement on suppose une racine אפד « revêtir », surtout à cause de אפדה (Is. 30 22) qui paraît signifier le revêtement d'une idole, où il peut être question de véritables habits. L'étym. demeurant obscure, le plus sage est de s'en tenir à l'usage biblique qui marque un instrument servant aux oracles. Il n'est pas probable qu'il représente une divinité, on imaginerait plutôt une sorte de boîte. Il est évident d'ailleurs que cet éphod ne pouvait être consacré qu'au culte de Iahvé, le dieu de Gédéon; cette action n'en est pas moins fortement blâmée ici comme une cause de ruine spirituelle pour le peuple. De qui est cette réflexion à partir ויזנו? D'après Moore, du rédac. deutér. Mais ce n'est pas possible. Le rédac. deut. blâme le culte des dieux étrangers v. 33, et il n'aurait certainement pas mis cette réflexion avant l'humiliation de Madian pour mentionner un repos de 40 ans. Nous admettons un rédacteur très tardif, R^{P}. Il est vrai que l'expression *forniquer* pour le culte des idoles est ancienne et rien n'empêcherait d'attribuer la réflexion à l'auteur primitif pour expliquer la ruine de la maison de Gédéon, mais on ne peut la concilier avec le calme de la conclusion deutéronomique. Budde prétend savoir que l'action de Gédéon était à l'origine racontée à sa louange. De cela nous ne voyons pas trace dans le récit qui est loin d'être sympathique à cet essai de dynastie. Il est en tous

[R^D] 28 Et Madian fut humilié devant les fils d'Israël, et ils ne continuèrent pas à lever la tête, et le pays fut tranquille pendant quarante ans, aux jours de Gédéon. [E] 29 Et Ieroubbaal fils de Ioas alla et demeura dans sa maison. 30 Et Gédéon avait soixante-

cas impossible de conclure de ce fait à la non existence d'une loi interdisant les images, puisque nous ne pouvons même pas affirmer que l'éphod fût une vraie représentation de la divinité. D'ailleurs la destruction de la maison du sauveur d'Israël suppose bien quelque faute de sa part.

28-35. Conclusion et moralité de l'histoire de Gédéon. — 28) Du rédac. deutér. comme il paraît clairement par les formules stéréotypées **2** 18; **3** 10 s.; **3** 30; **4** 23 s.; **5** 31. Son texte se continue v. 32-35 : conformément à son schéma, tout se passe bien durant la vie du juge, et c'est après sa mort que les désordres recommencent. Celui qui a écrit cette ligne ne lisait donc pas le v. 27^b où il s'agit de Gédéon lui-même et non pas seulement de ses successeurs. S. Aug. a bien vu la difficulté : si Gédéon avait péché, comment le pays restait-il en repos? et Hum. avec d'autres en tire argument pour nier que Gédéon ait commis une faute grave. La critique littéraire explique que le rédac. deut. n'avait pas sous les yeux la condamnation sévère du v. 27.

Il n'est pas nécessaire de lire כל ימי au lieu de בימי (*Budde*, *Moore* d'après **2** 18); il peut y avoir ici un cas de *bedel* arabe, « à savoir pendant la vie de Gédéon », apposition explicative. Peut-être la lecture בימי est-elle une tentative de conciliation comme l'a compris s. Aug. qui place la construction de l'éphod après les quarante ans de paix comptés pendant la vie de Gédéon qui se serait prolongée. En tout cas le v. 32 serait contraire à cette solution.

29) Ce verset ne fait point double emploi avec 27^b où Gédéon agit encore pour sa ville, et ce n'est pas non plus la conclusion des faits précédents qu'on placerait par exemple après v. 21 (ce qui exclut la correction de Graetz et celle de Budde וַיֵּשֶׁב); c'est plutôt le début dans E de l'histoire privée de Gédéon. Cela s'entend d'un séjour prolongé; cf. וישב dans E, Num. **20** 1; **25** 1.

30) Attribué à R^P par Budde et Moore à cause de יצאי ירכו Gen. **46** 26 Ex. **1** 5 (P); mais dans les exemples cités la descendance n'est pas immédiate; l'expression a plutôt une saveur d'antiquité. Ce verset complète l'image d'une royauté inaugurée : le grand nombre de femmes en est l'accompagnement naturel; d'ailleurs c'est l'introduction aux événements qui suivront, les soixante-dix fils **9** 2 etc.

dix fils, sortis de sa cuisse, car il avait de nombreuses femmes,
31 et sa concubine qu'il avait à Sichem lui donna elle aussi un
fils, et il lui imposa le nom d'Abimélek. [R^D] 32 Et Gédéon, fils
de Ioas mourut dans une heureuse vieillesse, et on l'ensevelit
dans le tombeau de Ioas son père. ' à Ophra ' d'Abiézer [ ].
33 Or lorsque Gédéon fut mort, les fils d'Israël eurent une rechute

32. בעפרת ; TM. בעפרה.

---

31) En plus des femmes de son harem, Gédéon avait une concubine à Sichem; il semble d'après **9** 1-8 qu'elle occupait même à Sichem un certain rang et que son fils Abimélek avait été élevé à Sichem; c'est dans la bouche d'un ennemi qu'elle est nommée servante de Gédéon **9** 18; ce genre d'union (*ṣadiqa*) a été décrit par Robertson Smith (*Kinship and Marriage in Early Arabia*, p. 70-76); cf. Jud. **14** 5. Josèphe savait que le nom de cette femme était Δρουμα (*Ant.* V, 7 8), par confusion avec **9** 41? D'après II Reg. **17** 34; Neh. **9** 7; Dan. **1** 7; **5** 12, l'expression שם pour donner le nom a une valeur particulière; dans tous ces cas, il s'agit d'un changement de nom pour insister sur le sens du nom imposé; il ne serait donc pas étonnant que ce fût ici le but de l'auteur. Abimélek : « mon père est roi », serait une allusion à la royauté de Gédéon : Abimélek était à sa manière porphyrogénète. Le nom se trouve déjà dans *el-Amarna* et son étymologie est probablement : le dieu מלך est mon père. D'ailleurs on ne peut prouver que l'expression שׂוּם שֵׁם soit de création récente, puisque dans tous les cas cités elle est employée pour un changement de nom, ce qui n'est pas ici le fait.

32) La mention du tombeau **2** 9; **10** 2.5; **12** 7.10.12.15. — בשיבה טובה, cf. Gen. **25** 8 (P); **15** 15 (R^J ?), est une expression qui ne paraît pas très ancienne. On préférerait la leçon de G(B) ἐν πόλει αὐτοῦ, par opposition à Sichem, si elle ne paraissait une corruption du grec primitif ἐν πολιᾷ ἀγαθῇ. Attribuer ce verset à R^P, c'est ne plus tenir compte du blâme infligé à Gédéon indirectement, mais nettement v. 27; il doit être du rédac. deut. du même auteur que les autres mentions de sépultures.

עפרה devrait être à l'état construit devant אבי העזרי comme **6** 24; il faut donc lire בעפרת.

33) Suit à v. 28 comme **2** 19 à **2** 18; **4** 1 à **3** 30, c'est le rédac. deut. qui applique aux Israélites en général ce qui va être dit des gens de Sichem, au sujet de Ba'al Berith. Il y a donc ici les Baals, formule généralisante propre à R^D (cf. **3** 7) et un Baal particulier emprunté à l'ancienne histoire.

et forniquèrent après les Baals et prirent pour Dieu Baal-Berith.
34 Et les fils d'Israël ne se souvinrent pas de Iahvé leur Dieu, qui
les avait délivrés de tous leurs ennemis aux alentours. 35 Et ils
ne firent pas miséricorde à la maison de Ieroubbaal (Gédéon)
comme [ils l'auraient dû à cause] de tout le bien qu'il avait fait
à Israël.

34) Même généralisation dans le style de **2** 12.14; les ennemis des environs, au lieu de nommer les Madianites.

35) Ce reproche n'est pas destiné comme le veut Budde à remplacer l'histoire d'Abimélek, mais plutôt à l'introduire. Le rédac. deut. ne pouvait se dispenser d'une réflexion morale sur la rechute des Israélites : cela fait, il lui fallait une transition pour revenir aux événements. Lui disait Gédéon, il se peut donc que Ieroubbaal ait été introduit plus tard pour mieux fusionner avec **9** 1. Le G(B) a αὐτός ἐστιν Γεδεών, ce qui caractérise mieux la glose.

*
* *

Critique littéraire. — La distinction des documents dans l'histoire de Gédéon est des plus compliquées dans Budde, Moore, Nowack. On fait entrer en scène J, JE, E, E² sans parler du rédacteur deutéronomiste et des dernières retouches. Le récit est partagé surtout en deux grandes histoires. D'après J, Gédéon reçoit la visite de l'ange (**6** 11-24), se met à la tête de son clan (**6** 34), triomphe de l'ennemi par la ruse des torches enfermées dans des pots **7** 20.21 (en partie), mais cette victoire a lieu au delà du Jourdain où il a poursuivi Zébaḥ et Ṣalmana qui étaient venus faire une razzia dans laquelle ils avaient tué les frères de Gédéon (**8** 4-21) ; on attribue encore à J l'épisode de l'éphod (**8** 24-26). D'après E ou E², Gédéon détruit l'autel de Baal (**6** 25-40), défait les Madianites dans la plaine de Beisân au moyen des trompettes (**7** 16-20) et se dispute avec les Éphraïmites (**7** 24-**8** 3) puis il rentre chez lui (**8** 29). — On a ainsi deux histoires à peu près complètes, mais supposant deux traditions très divergentes : d'après les uns les Madianites avaient regagné tranquillement l'autre rive du Jourdain après le meurtre des frères de Gédéon ; d'après les autres ils auraient été vaincus pendant leur invasion ; on divise les pots et les trompettes qui auraient ensuite été bloqués. Cela suppose nécessairement un remanie-

ment complet et très arbitraire. Voici d'ailleurs l'analyse détaillée de Budde : J **6** 2^{b}-6^{a*}.11.12^{b}.13^{a}.14*15^{a}.16*17^{a}.18^{a*}.18^{b}.19^{a*}.19^{b}.21.22-24. 34; **8** 4-9.10$^{a\alpha}$.11 **7** 16*17^{a}.18$^{b\beta*}$.19^{a}.20*21^{b*} **8** 12^{a}; **7** 22^{b*}; **8** 12^{b}. 13-17^{a} 18-21$^{b\alpha}$.22* s.? 24-26.27$^{a\alpha}$ 30-32*. De E ou de J^{2} **6** 12^{a}.13^{b}.14*.15^{b}.16*.17^{b}. 18^{a*}.19^{a*}.20. De E **6** 23-31.33.36-40; **7** 1.9-11.13-15.16*17^{b*}.18*.19^{a}.19^{b}. 20$^{a\beta}$ 21^{a}.22^{a*}.22^{b*}.24 s.; **8** 1-3.22 s.? 21. De E^{2} **6** 7-10. De R^{JE} **6** 32.35; **7** (16-22). Du deuxième rédacteur deutéronomiste : **6** 1.2^{a}.6^{b}. **8** 28.33-35. De plus ce rédacteur aurait enlevé **8** 22 s. **8** 24-26^{a}.27$^{a\alpha}$. Le dernier rédacteur R^{P}, aurait remis **8** 22 s. 24-26.27$^{a\alpha}$ et ajouté **7** 2-8.12.14*.23; **8** 10$^{a\beta b}$; 21$^{b\beta}$. Mains postérieures **7** 13*; **8** 26^{b}. Les astérisques indiquent les passages retouchés. Dans Nowack le texte est encore plus morcelé et panaché.

Il est difficile de ne pas éprouver un certain scepticisme en présence d'un pareil morcellement; cependant nous avons étudié avec soin les raisons données pour le justifier; mais nous ne pouvons nous rallier à ce système qui dissèque beaucoup trop et qui suppose trop de divergences dans les traditions.

Nous sommes loin cependant de soutenir une unité absolue. Sans parler des gloses légères résultant de dittographie ou d'autres péchés de copistes, nous considérons comme très tardifs et peut-être comme postérieurs à la dernière rédaction **7** 3s; **8** 10^{b} qui paraissent une surcharge et **8** 27^{b} qui est exclu par le v. suivant (cf. les notes). Nous n'osons cependant retrancher ces passages comme de pures gloses. Le rédacteur deutéronomiste se retrouve au début et à la fin, formant cadre **6** 1. 2^{a*} 6 et **8** 28.32-35. Il faut encore lui attribuer, ou à un réviseur postérieur, la morale du prophète anonyme qui s'adresse en général aux fils d'Israël **6** 8-10. Il reste en somme toute l'histoire de Gédéon. Cependant même dans cette histoire nous ne pouvons conclure à une unité absolue. Il y a deux graves objections, selon nous décisives. La première c'est le double autel bâti par Gédéon à Ophra, une fois à cause d'une vision (**6** 11-24) comme commémoraison de la visite de l'ange, une autre fois (**6** 25-32) au lieu et place de l'autel de Baal renversé. De plus la victoire des Éphraïmites sur les chefs de Madian 'Oreb et Zeëb paraît une variante de la poursuite de Gédéon contre Zébaḥ et Ṣalmana. L'épisode des Éphraïmites est une conclusion différente de la campagne qui ne peut se placer ni avant que Gédéon ait passé le Jourdain, c'est contraire au texte, ni avant qu'il ait atteint ses ennemis, ni

même après, car il ne se serait pas humilié si modestement devant les Éphraïmites après avoir châtié si durement Souccoth et Penouël. Nous avons donc comme deux centres de cristallisation dans chacun de ces points et nous ne demanderions pas mieux que de restituer deux histoires complètes. Si nous prenons pour point d'attache la visite de l'ange, nous trouvons deux fois la mention du clan d'Abiézer **6** 11.24. La même mention se trouve (**6** 34) lorsque Gédéon revêtu de l'esprit de Iahvé se décide hardiment à l'entreprise (tandis que **6** 36 il hésite encore) et dans l'épisode des Éphraïmites où le clan d'Abiézer est victorieux (**8** 2) (tandis que dans la bataille ce sont trois cents hommes choisis par un signe divin). Nous rattachons donc l'épisode des Éphraïmites à la vision de l'ange, contre tous les critiques.

Si nous revenons au début, nous constatons que Gédéon, caché dans un pressoir pour dépiquer son grain, accuse l'oppression telle qu'elle est décrite **6** 2^b-4. Nous ne voyons rien de plus dans cette histoire. Elle est fort incomplète, mais du moins très suivie. Gédéon, d'une humble famille du clan d'Abiézer (**6** 15) et lui-même sans autorité dans la maison de son père, travaillant de ses mains, est suscité de Iahvé pour délivrer Israël des Madianites. Il l'emporte, — nous ne savons comment la victoire était racontée dans ce récit — et doit céder l'honneur du triomphe aux orgueilleux Éphraïmites. C'est un héros qui se rapproche du type de Samson et jusque dans l'allusion aux capitaines qui laissent leurs noms à des endroits connus on retrouve la même manière; cf. **15** 19. Gédéon sonne de la trompette comme Éhoud pour convoquer les siens et fait lui aussi couper les gués du Jourdain. Cf. **6** 34 et **3** 27; **7** 24 et **3** 28. Rien n'empêche donc de voir dans ces trois récits l'auteur des guerres de Iahvé que nous désignons par J.

Tout le reste forme une histoire parfaitement suivie selon nous, et dont tous les éléments connus se soudent facilement, quoiqu'il y ait des lacunes. Son caractère n'est pas plus surnaturel que celui de la précédente, mais la conduite de Dieu paraît davantage et le salut suppose certaines dispositions morales.

L'oppression est indiquée (**6** 5 qui répète ce qui a été dit vv. 2^b-4) et suivie d'une demande de secours. Ce secours est censé promis **6** 36, il y a en effet la promesse **6** 16; mais précisément on constate en cet endroit un léger embarras de rédaction. Gédéon devrait avoir reconnu Iahvé, et cependant sa surprise éclate plus tard (**6** 22) avec sa crainte.

Il semble donc que de **6** 11 à **6** 24 il y a dans la visite de l'ange des traces d'une autre apparition dans laquelle Dieu parlait à Gédéon. En tous cas Dieu exige d'abord qu'on renverse l'autel de Baal et qu'on le remplace par le sien (**6** 25-32) et Gédéon paraît à la fois comme réformateur et comme sauveur. Il demande un signe (**6** 36-40) et la victoire elle-même, réservée à Iahvé par le choix de ses instruments et le mode du combat, sera comme une démonstration de sa puissance (**7** 1-21). Invasion des Madianites (**6** 3) et convocation des tribus (**6** 35), tout est très bien lié, car il fallait que le peuple fût d'abord assez nombreux pour qu'on eût trois cents trompettes et trois cents pots. Bataille ou plutôt panique. Les ennemis se dispersent (**7** 22). Ici nous nous trouvons en présence d'une grande difficulté. Il est déjà étonnant qu'après leur chaude alerte les Madianites aient pu se grouper et cependant gagner assez d'avance pour se croire en sûreté au delà du Jourdain. Ce qui frappe surtout c'est que Gédéon poursuit spécialement leurs chefs Zebaḥ et Ṣalmana et que c'est à peine si on mentionne le désordre de l'armée (**8** 10). Les gens de Souccoth et de Penouël savent très bien à qui Gédéon en a. Enfin lui-même révèle le motif de sa haine personnelle; il s'agit d'une vengeance de famille. Les deux Madianites avaient tué les frères de Gédéon au Thabor. Dans tout cet épisode Gédéon est hardi et indomptable, sévère jusqu'à la cruauté, sinon envers les chefs ennemis qui devaient périr selon la loi du sang, du moins envers les gens de Penouël et de Souccoth. Ce n'est plus le Gédéon timide et anxieux qui n'entreprend rien sans avoir un signe. Aussi les critiques ont-ils refusé ce morceau à E pour l'attribuer à J. Mais il en résultait qu'ils attribuaient à E l'incident des Éphraïmites, contrairement aux vraisemblances, et, en somme, celui dont les frères ressemblaient à des princes serait plutôt le Gédéon qui commande à dix de ses serviteurs que le misérable batteur en grange. Cependant on ne peut supposer que le motif qui détermine la vengeance n'a pas été écrit; on a dû dire d'abord comment Zébaḥ et Ṣalmana ont tué les frères de Gédéon. Si ce récit appartenait à J ou à E pourquoi ne l'aurait-on pas conservé? Il nous semble donc qu'il y avait là un document spécial. On racontait l'histoire d'une vengeance particulière. Le début cadrait sans doute mal avec la vocation de Gédéon qui délivra ses concitoyens de l'oppression des Madianites, vocation qui se trouvait aussi bien dans J que dans E. La fin pouvait au contraire se souder

facilement à l'histoire générale et c'est pourquoi elle a été conservée.

Après cet épisode nous nous trouvons dans une sorte de réunion générale après la victoire. Le peuple, sauvé par Gédéon, lui offre une sorte de principat héréditaire (8 22). Il refuse, mais s'empare en réalité du pouvoir, au moins dans le cercle de son influence; Abimélek a simplement voulu lui succéder au détriment de ses frères, non inaugurer un ordre nouveau. Il fait fabriquer un splendide éphod, instrument sacerdotal que le prêtre faisait fonctionner pour le roi et prend des femmes nombreuses qui lui donnent de nombreux enfants.

Quant à l'auteur de ce récit, nous n'hésitons pas à désigner l'école Élohiste et ici nous sommes avec Budde, Moore et Nowack, sauf que ces critiques attribuent à l'inverse les Éphraïmites à E et la poursuite transjordannienne à J. La vision nocturne, le songe avec son interprétation, la lutte contre Baal sont des indices qui ne peuvent tromper; ils sont accompagnés, dans un bon nombre de cas du mot Élohim et de quelques locutions particulières. Il n'est pas nécessaire qu'on reconnaisse partout la manière de l'Élohiste; il suffit que les faits se soudent bien les uns aux autres pour qu'ayant conclu à l'unité d'auteur dans cette histoire on lui en fasse honneur.

Nous reconnaissons donc dans l'histoire de Gédéon comme trois traditions principales. Mais ces traditions ne sont nullement contradictoires et nous ne supposons pas que, pour faire son récit, l'auteur a découpé ses documents en petits morceaux pour les faire servir à des combinaisons différentes. Il est impossible de conclure de notre analyse à des histoires substantiellement différentes. Le pays de Gédéon est bien la tribu de Manassé; ni le champ de bataille ni la mention du Thabor n'indiquent une autre origine. On ne peut pas dire non plus que les ennemis étaient pour un auteur les Madianites, pour un autre les Ismaélites, pour un autre les nomades de l'Orient! ces expressions seraient d'ailleurs synonymes. Enfin les deux batailles doivent avoir été distinctes à l'origine comme elles le sont dans la rédaction, chacune avec son caractère, tandis qu'on veut supposer que la première s'est enrichie dans E des pots empruntés à J. Chaque auteur avait son point de vue particulier, la situation générale demeure claire et avec les caractères de l'histoire.

Critique historique. — L'histoire de Gédéon marque une étape dans l'histoire politique et religieuse d'Israël. Israël est devenu un peuple

agricole. Comme tous les envahisseurs, une fois bien installé, il sera conduit par son intérêt même à arrêter les nomades dans le mouvement qui l'a porté lui-même au pays de Canaan. Ainsi firent les Francs d'Austrasie au temps de Charlemagne. C'est, comme l'exprime si vivement le symbole que Gédéon vit en songe, le pain du fellah qui roule et renverse la tente du nomade. Sur les marches d'Israël la population était sans doute plus mélangée et on était exposé en première ligne aux coups de l'envahisseur venu de l'est : d'où la lâcheté prudente des gens de Souccoth et de Penouël. Les nomades qui entrent ici en scène ne paraissent pas d'ailleurs avoir eu l'intention de se fixer en Palestine. Ils se contentent de razzias. Quelques-uns, et c'était sans doute la part d''Amaleq, descendaient jusqu'à Gaza (6 4). D'autres passaient le Jourdain et remontaient jusqu'au Thabor. Ils étaient surtout attirés par les plaines où croissaient de riches moissons et où leurs chameaux se développaient librement. Les habitants n'avaient d'autres ressources que de gagner les montagnes et de se réfugier dans les cavernes ou derrière des remparts de grosses pierres. Sans se presser, les Orientaux dressaient leurs tentes comme en pays conquis. Le but de ces invasions n'était nullement une guerre d'extermination et les ennemis faits prisonniers n'étaient pas ordinairement exécutés; si Zébaḥ et Ṣalmana n'avaient pas tué les frères de Gédéon, lui-même ne les aurait pas mis à mort (8 19). Mais ce premier acte de cruauté exaspéra Gédéon et sa famille. Selon les règles mêmes de l'honneur et de la justice, il devait poursuivre la vengeance du sang. Aussi alla-t-il chercher les chefs madianites jusqu'au delà du Jourdain où ils se croyaient en sûreté, et eux-mêmes semblent le provoquer à faire son devoir.

La situation n'en était pas moins précaire et même intolérable pour les Israélites. Gédéon fut suscité de Iahvé pour purger le pays de ces sauterelles malfaisantes. Il s'agissait moins de les combattre en bataille rangée que de les disperser. Sans organisation militaire, aussi prompts à fuir qu'à attaquer, ils offraient une proie facile aussitôt que leur force de cohésion était rompue. M. Vigouroux a bien montré combien l'alerte nocturne où triomphe Gédéon est conforme aux vraisemblances historiques. Connaissant mal le pays où chaque rocher pouvait cacher une embûche, les Madianites n'avaient plus qu'une pensée, regagner le désert en passant le fleuve. Les gués occupés, errants dans les

fondrières qui bordent le Jourdain, ils devenaient une proie facile; Gédéon put le dire en toute vérité, le glanage d'Éphraïm valait mieux que la vendange d'Abiézer. Une réponse prudente met le sceau à la réputation d'un guerrier. Les Israélites présents lui offrirent un principat héréditaire. Gédéon s'exprime avec modestie tout en gardant du pouvoir tout ce que la situation comportait. Or elle était embarrassée et mal définie. Le clan d'Abiézer demeura certainement dans sa main, mais Manassé, sa tribu, paraît avoir été la plus dispersée de tout Israël. Éphraïm était ombrageux. La cohésion n'était nulle part. Il fallait plus qu'une campagne rapide pour que les Israélites formassent une armée régulière, prélude obligé de la royauté. Gédéon se contenta de demeurer sans conteste le chef de tout un district que nous ne pouvons déterminer. Il avait déjà bâti un autel à Iahvé-pacifique. Il installa de plus, non pas chez lui, mais dans sa ville, un éphod, le plus précieux ornement d'un sanctuaire et l'apanage ordinaire de la royauté. Il eut de nombreuses épouses et étendit ses relations jusque parmi les Cananéens de Sichem. Sa mémoire demeura en bénédiction, attachée à son tombeau de famille. Mais de tragiques événements devaient interrompre brusquement cette ébauche de la royauté.

Le rôle religieux de Gédéon est encore plus remarquable. Il est vrai que certains critiques le nient ou le révoquent en doute. Tout aurait été altéré par les derniers rédacteurs. Pour Wellhausen (*Prol.*[3], p. 245 ss.), le vrai sens de l'apparition de l'ange à Gédéon indique un culte complètement semblable à celui des autres serviteurs de Baal. D'où le nom de Ieroubbaal ou plutôt de Ieroubaal, pour Renan Iarébaal (celui qui craint Baal [1]), car on n'a jamais porté le nom d'un dieu si ce n'est pour l'honorer. D'accord sur ce point, les critiques se divisent sur ce qu'exprime Baal. Pour Renan c'est le baal cananéen et Gédéon changea en effet de maître : « des circonstances que nous ignorons inclinèrent Iarébaal vers le culte exclusif de Iahvé [2] ». Pour Moore et Nowack, le baal n'est autre que Iahvé lui-même. On fait remarquer que ce terme, en soi indifférent, marquant seulement le dieu propriétaire du sol a dû être appliqué à Iahvé puisque nous le trouvons parmi les familles sincèrement iahvistes, Ichbaal, fils de

1. *Histoire*, I, p. 319.
2. Renan, *loc. laud.*

Saül, Meribaal, fils de Jonathan, Baalyada, fils de David (cf. Os. 2 18 ss.). Plus tard le nom de Baal devint pour ainsi dire le signe des cultes païens : on le remplaça dans les noms propres par celui de *Bochet* (abomination) dans le propre nom de Ieroubbaal (II Sam. 11 21) comme dans celui d'Ichbaal. Un autre artifice aurait consisté à faire dire à ce nom que le héros avait combattu contre Baal, d'où l'histoire du second autel destinée à réparer le scandale du premier.

Tout cela est étrange et méconnaît la sincérité manifeste de nos auteurs. On a bien pu insérer une note pour blâmer l'usage de l'éphod (8 27), mais de là à inventer toute une histoire maladroitement plaquée à côté de l'autre, il y a loin. L'appréciation générale est superficielle. L'école historique ne prendrait pas sur elle de nier l'opposition entre Iahvé et les Baals qui forme toute l'histoire d'Israël au pays de Canaan. Que la religion de Iahvé ait été gravement atteinte par le contact avec la civilisation cananéenne, c'est ce que la Bible crie à toutes les pages, mais en somme Iahvé est demeuré seul maître, et cela ne peut pas avoir été sans lutte. C'est un épisode de ces luttes que l'Élohiste a raconté. Budde sans garantir la *réalité* des faits défend du moins leur mérite interne, nous dirions leur parfaite vraisemblance : « le plus souvent le passage au culte de Iahvé a dû s'accomplir insensiblement, Iahvé étant devenu le maître du sol de la Palestine ; mais on ne peut exclure ici ou là un changement violent » (p. 56). Lorsqu'un récit que rien ne rend suspect raconte des choses parfaitement vraisemblables, il n'y a aucune raison de mettre en doute la réalité des faits. Il est donc chimérique de voir dans les parties élohistes une correction inspirée par les scrupules que causait l'ancienne histoire. Ce qui a pu choquer dans la suite, ce qui a gêné en tous cas les interprètes, c'est que Gédéon ait bâti un autel en dehors du sanctuaire de l'arche, mais l'Élohiste n'avait pas ici de scrupules puisqu'il lui en fait bâtir un, lui aussi.

Tout ce qu'on peut dire, c'est que le Iahviste ne semble pas s'être préoccupé de la lutte religieuse, peut-être simplement parce que de son temps cela n'avait pas le même intérêt, ou parce qu'il voulait simplement dire les guerres de Iahvé. Chez lui d'ailleurs Gédéon n'est pas mû par un désir privé de vengeance. Il ne songe qu'à son ouvrage et c'est une mission divine qui l'arrache à ses occupations. Son début est tout semblable à celui de l'Élohiste : les Madianites oppriment Israël et

Iahvé intervient pour les délivrer en suscitant Gédéon. C'est quelque chose comme l'épisode d'Éhoud, un extrait des actes de Iahvé par Israël, avec une vue jetée sur les prétentions arrogantes d'Éphraïm. Il est clair d'ailleurs que ni l'Élohiste, ni le Iahviste ne se préoccupent de l'unité du culte autour du sanctuaire national.

Gédéon a donc combattu le baal d'Ophra, pour le remplacer par Iahvé. Ce pourrait être à la suite d'une conversion. Pourtant cette opinion ne repose que sur une faute de copiste. On fait de Ioas le propre prêtre de Baal : il serait donc naturel qu'il eût donné à son fils un nom glorieux à son dieu. Mais l'autel de Baal n'était pas au père de Gédéon, il était à toute la ville. Depuis longtemps on s'étonne que le bonhomme se soit montré si froid pour son dieu dont il se moque. Sa conversion à lui aussi eût été très prompte! En réalité il était sans doute dans les sentiments iahvistes de son fils; ce n'est pas lui que son fils craignait, le texte dit, non sans intention, qu'il craignait sa famille et les gens de la ville (6 27). Ieroubbaal n'était donc pas un nom destiné à glorifier le baal d'Ophra. Encore moins *baal* suppose-t-il ici pour Iahvé. Dans une histoire de lutte contre Baal ce serait une confusion étrange. Il est vrai qu'on n'a jamais donné à quelqu'un le nom d'un dieu pour marquer qu'il en a été l'adversaire : mais le texte — qu'on pourrait d'ailleurs abandonner comme une glose — n'est pas tombé dans cette confusion. Il a fait de Baal le sujet du verbe, ce qui est philologiquement très vraisemblable ; il faudrait prouver que jamais Sémite n'a reçu un surnom à la suite d'un événement mémorable. Peu importe d'ailleurs que le nom réponde en lui-même exactement à la situation, pourvu qu'il donne satisfaction à l'instinct populaire.

L'action de Gédéon marque donc un progrès dans la religion de Iahvé. Le triomphe qui suivit prouva que Iahvé régnait en maître au pays de Canaan. L'idée d'attribuer à un auteur récent tout ce qui marque le surnaturel est tellement peu critique qu'on ne l'emploie que dans l'exégèse de la Bible. Gédéon ne pense pas faire tort à la cause de Iahvé en installant un éphod. Comme chef militaire il pouvait avoir à consulter Iahvé avant de rien entreprendre. L'éphod paraît avoir eu ce but; le récit est ici bref jusqu'à l'obscurité. Peut-être a-t-il été interrompu et remplacé par le jugement sévère qui s'imposait à une époque plus récente, lorsque la centralisation du culte était devenue une loi absolue.

Chapitre 9. — Histoire d'Abimélek

[E] [1] Abimélek fils de Ieroubbaal se rendit à Sichem auprès des frères de sa mère, et il leur parla ainsi qu'à tout le clan de la maison [ ] de sa mère, disant : [2] Faites donc savoir aux oreilles

1. Omettre אבי.

1-6. Usurpation d'Abimélek. — L'unité est reconnue. Moore dit E Budde et Nowack J.

1) Rien n'indique que la mère d'Abimélek fût cananéenne, toute l'histoire qui suit est inintelligible si la population de Sichem n'avait été très mélangée d'Israélites, et si de fait ils n'avaient eu la prééminence. Probablement cette famille était puissante à Sichem, il commençait à se former dans Sichem un esprit particulier dévoué aux intérêts de la ville parmi les deux races déjà mêlées. Sichem est, comme on le sait, représentée par la moderne Naplouse, si gracieusement située entre l'Ébal et le Garizim, la ville ancienne devait être cependant plus rapprochée du puits de Jacob dans la direction de l'est. Trop facilement dominée et incapable de se défendre, elle a cédé la domination politique à Samarie; mais beaucoup mieux située au confluent de toutes les grandes voies de Palestine, elle a toujours joué un rôle religieux considérable. C'est là que la Genèse (ch. **34**) place la première tentative des Israélites pour se fondre avec les gens du pays par le *connubium* et la circoncision. Le tombeau de Joseph était tout près (Jos. **24** 32), et c'est là que Josué avait réuni le peuple pour lui faire jurer alliance avec Dieu (Jos. **24** 1 ss.). Sichem joue son rôle dans le schisme des dix tribus (I Reg. **12** 1) et dans celui des Samaritains (Jos. Ant. XIII 255 *Niese*). Abimélek vient à Sichem, où il ne semble pas avoir eu sa résidence ordinaire, même dans la suite. Il est probable qu''Ophra était déjà considérée comme une petite capitale. בית־אבי ne forme qu'un mot; c'est une subdivision de משפחה. Le G(A, *Lag.*) n'a pas rendu אבי, ce qui est assurément plus coulant.

2) Il n'est aucunement fait appel à un sentiment national cananéen. Abimélek rappelle plutôt l'avantage décisif qui avait amené l'établissement

de tous les principaux de Sichem : Que vaut-il mieux pour vous ? d'avoir pour maîtres soixante-dix personnes, tous fils de Ieroub-baal, ou d'avoir pour maître un seul homme ? Souvenez-vous d'ailleurs que je suis de vos os et de votre chair. [3] Or les frères de sa mère rapportèrent toutes ces paroles à son sujet aux oreilles de tous les principaux de Sichem, et leur cœur pencha pour Abimélek, car ils se disaient : C'est notre frère. [4] Et ils lui donnèrent soixante-dix [sicles] d'argent du temple de Baal Berith, et Abimélek les employa à solder des hommes misérables et turbulents

d'une monarchie, l'unité de pouvoir et fait valoir de plus les liens qui l'attachaient à Sichem. *Os* et *chair* pour parenté comme Gen. **29** 14 (mais il n'est pas bien sûr que ce passage soit de J contre *Budde*), Gen. **2** 23 (J) dans un sens un peu différent, et II Sam. **5** 1 ; **19** 12.13. Moore note que dans le mariage de *ṣadiqa* les enfants appartiennent à la famille de la mère : le fait qu'elle avait continué à résider à Sichem indiquerait aussi qu'Abimélek y a été élevé, du moins dans son enfance. Les בעלי שכם ne sont pas les simples habitants, mais ceux qui ont droit d'agir au nom des autres, comme I Sam. **23** 11.12; II Sam. **21** 12. Le mot בעל est d'ailleurs fréquent dans E dans le sens de propriétaire, époux. Il est clair que ces gens de Sichem savent bien qu'ils sont sous la dépendance de la famille de Gédéon : on leur offre seulement le choix du maître et on leur demande les moyens de le faire prévaloir.

4) On sait que les temples des anciens, même des Grecs et des Romains, étaient considérés comme des trésors publics; les amendes auxquelles condamnaient les Nabatéens devaient être payées aux dieux.

Mais quel est ce Baal Berith, nommé encore v. 46 אל ברית. Il semble bien que ברית signifie ici alliance : or le Baal est presque toujours le Baal d'un lieu, et il n'est pas possible de penser ici à Beirout, en phénicien ברית. Nous pensons donc que le nom primitif est El Berith, changé en Baal Berith pour insister sur le caractère idolâtrique de son culte. Le nom de El était au contraire suivi d'un mot indiquant un souvenir, Gen. **21** 33. El-Berith peut très bien remonter aux Israélites dans l'origine, et c'est probablement le nom qui a été supprimé Gen. **33** 20, lorsque après l'accord avec Ḥamor Jacob a nommé El... dieu d'Israël. Avec soixante-dix sicles Abimélek solde des gens « vides et légers », c'est-à-dire sans position sociale pour tuer ses soixante-dix frères. Il ne s'agit pas ici précisément d'une garde du corps, mais de gens sans aveu qu'on emploie au début des révolutions (**11** 3 ; I Sam. **22** 2), sauf à les renvoyer ensuite.

et ils marchèrent à sa suite. [5] Et il alla à la demeure de son père, à 'Ophra, et il tua ses frères, fils de Ieroubbaal, soixante-dix personnes sur une seule pierre, et il ne resta que Iotham, le plus jeune fils de Ieroubbaal, car il s'était caché. [6] Et tous les principaux de Sichem et tout Beth-Millo se réunirent et allèrent couronner Abimélek comme roi près du chêne ' de la stèle ' qui

6. המצבה ; TM מצב *dressé*.

---

5) Ici sa famille paternelle בית־אבי et non plus celle de sa mère. Les anciens commentateurs exagéraient en voyant dans ce massacre des fils de Gédéon sur une seule pierre une sorte de meurtre rituel pour venger Baal; cf. I Sam. **14** 33 s. Cette façon de procéder marque en tous cas une exécution officielle. Abimélek choisi par ceux de Sichem prétend agir en vertu de son pouvoir souverain; c'est une manière d'inaugurer un règne fréquente dans le monde oriental; cf. II Reg. **10** 11; **11** 1-3. Notre expression « sur la même pierre » n'est nullement synonyme de « au même lieu, aussitôt » (contre *Bertheau*, *Hum.*).

6) בית מלוא encore v. 20 est probablement le nom d'un point fortifié non loin de Sichem, mais non la tour elle-même nommée v. 46 ss. A Jérusalem une certaine partie de la fortification se nommait המלוא, et il semble que c'était sur un point où on avait dû fermer la vallée. Sichem ne pouvait être fortifiée que d'une manière analogue. L'étym. de מלא « remplir », « combler », conserve sa probabilité d'après le *Targ.* מליתא ; le sens ne devait pas être inconnu des LXX qui ont généralement rendu ἡ ἄκρα pour Jérusalem ; ici le G transcrit Μαλλων (*Lag.*) en Μααλων (B). Guérin (*Samarie*, I, 463 ss.) propose *Kh. ed. Douarah* au midi de Naplouse.

Le chêne מֻצָּב sans article serait un arbre dressé, ce qui est absurde. Le G semble avoir eu l'article et peut être lu הַמַּצָּב, τῆς στάσεως, au lieu de מֻצָּב (cf. cependant Is. **29** 3 où מֻצָּב pourrait avoir le sens de στάσις « poste militaire » que d'ailleurs le G ne lui donne pas) ; s. Jér. a tourné la difficulté d'après *Sym.* en transposant אשר, *juxta quercum quæ stabat in Sichem*, mais il était inutile de mettre מצב pour exprimer cette idée, suffisamment rendue sans ce mot. Il est probable qu'il faut lire הַמַּצֵּבָה (*Moore*); cf. *Aq.* στηλώματος et *Targ.* קמתא, la stèle nommée grande pierre en souvenir de la promulgation de la loi par Josué (Jos. **24** 26 s.). C'est encore le même arbre nommé Gen. **35** 4 (*Hum.*) et par conséquent un lieu sacré bien propre à l'inauguration de la royauté. Le mot de *maṣeba* indiquant en certaines circonstances un objet prohibé devait naturellement disparaître. Dans le

est à Sichem. [7] Et on l'annonça à Iotham, et il alla et se tint

Syr. et *l'Arabe*, il est remplacé par *Maspha* (cf. *Enceintes et pierres sacrées*, RB, 1901, p. 216 ss.).

7-21. L'apologue de Iotham. — Calmet remarque que ces sortes de comparaisons clochent toujours par quelque endroit et qu'il ne faut point presser les détails pour en retrouver l'application aux événements. Il est évident en effet que les Sichémites n'ont point offert la royauté aux fils de Gédéon qui n'ont point eu à la refuser, et qu'Abimélek se l'est fait offrir. Mais il y a plus; à prendre la fable en elle-même, elle semble dirigée contre le pouvoir d'un seul. Les gens utiles ne veulent pas quitter leur ouvrage profitable à la communauté pour mener l'existence oisive d'un prince; si on se met sous sa protection on laisse quelque chose aux épines, si on entre en lutte avec lui, on est détruit. Il est vrai que l'apologue pourrait aussi s'entendre du choix d'un mauvais prince et c'est dans ce sens que le prend Iotham, en marquant surtout que le choix doit être correct et légitime, sans léser d'autres droits. Cet emploi est parfaitement plausible, mais il est néanmoins assez détourné du sens propre de l'apologue; il est donc probable que Iotham n'a fait que se servir d'une fable déjà connue pour l'appliquer à son but. Il n'y a d'ailleurs aucune raison de douter de la réalité de ce petit fait. — Nous remarquons cependant dans les notes que les vv. 16^b, 18 seraient plus en situation prononcés à 'Ophra, peu après le massacre des fils de Gédéon. On pourrait supposer qu'ils proviennent d'une autre source que l'auteur de l'apologue et qu'ils auraient été insérés là pour bloquer deux discours de Iotham. Mais en tous cas nous maintenons à l'auteur de l'apologue le v. 19 entier; la légitimité du choix d'Abimélek exige deux termes : sincérité envers lui, justice envers la maison de Gédéon. 16^b-18 semblent n'être que le développement anticipé de ce second terme. On peut donc en somme le considérer moins comme un fragment de document que comme un développement rédactionnel qui s'est inspiré du v. 5, ce qui donne à la situation l'apparence d'être à 'Ophra.

7) Abimélek ne paraît pas avoir résidé à Sichem : après son intronisation Iotham put pénétrer à son tour dans la ville et s'adresser aux habitants qui n'avaient pas de querelle particulière avec lui. D'ailleurs il prend ses précautions en se plaçant sur un point élevé du mont Garizim. Le texte dit le sommet, ce qui n'est pas possible littéralement, le mont Garizim (*dj. eṭ Ṭôr*) étant élevé de trois cents mètres au-dessus de Naplouse. Ou bien il faut l'entendre largement ou dans le sens de l'arabe *ras*, promontoire, comme dans ראש פנה l'extrémité de l'angle (Ps. 118 22). Il y a en effet sur le côté nord-est du Garizim un rocher formant une sorte de promontoire à

sur la pointe du mont Garizim, et il leva la voix, et il cria et il leur dit : Ecoutez-moi, principaux de Sichem, et que Dieu vous écoute ! [8] Les arbres se mirent en chemin pour oindre un roi [qui régnât] sur eux, et ils dirent à l'olivier : règne sur nous. [9] Et l'olivier leur dit : Faudra-t-il que je laisse mon huile 'dont' on se sert pour honorer Dieu et les hommes, pour aller me

9. בו; TM בי *moi.*

---

l'entrée de la vallée, où devait être l'ancienne Sichem ou du moins le bois sacré, aujourd'hui *Balata* encore si verdoyant. — Élohim est caractéristique de E car Iotham ne considère pas les gens de Sichem comme de purs païens (*Budde*).

8) L'olivier est encore aujourd'hui la richesse de Naplouse dont la principale industrie est la préparation de l'huile et du savon. Le *Qré* מָלְכָה est la forme normale de l'impér. avec le ָה qui correspond à l'arabe énergique. Dans ce cas le son *ô* s'abrège et passe sous la première syllabe. A la pause l'abréviation ne se produit pas : le *ketib* est un cas analogue *en dehors de la pause*; de même au v. 12. *Ges. K* 26 48 *i.* A noter l'onction royale.

9) הֶחֳדַלְתִּי. Le parf. s'explique parce que l'action devra être accomplie avant que la suivante commence, mais la forme est anormale, expliquée par Qimchi, etc., comme *hoph'al*, avec suppression de la préformante après ה interrogatif; par Budde comme laissant le choix entre *hiph'il* et *hoph.*, plus vraisemblablement par *Ges. K* 63 *k* comme *qal*, le ה ponctué *qameṣ chatouph* au lieu de *qameṣ* parce qu'il se trouve entre deux syllabes accentuées. Budde avec Moore insistent sur la nécessité de lire un *hiph.* parce que le *qal* ne se présente pas avec l'acc., le sens de חדל étant « cesser de faire »; mais *hiph.* n'existe pas et le causatif ne donnerait pas facilement ici le sens actif, qui sort plus naturellement de l'idée de cesser, abandonner, que de celle de faire cesser. — Lire בו au lieu de בי et prendre יכבדו dans un sens impersonnel avec G(B) et *Vg. Targ. Syr.*, plus ou moins explicitement. Le sens de TM : « que Dieu et les hommes honorent en moi » demanderait plutôt בי après יכבדו. Mais il ne faut pas conclure immédiatement avec Moore et Budde à l'usage d'oindre les bétyles, comme si c'était le seul usage sacré de l'huile ! Calmet qui cite cet emploi de l'huile rappelle la coutume d'allumer des lampes, de répandre de l'huile, d'en mêler aux gâteaux offerts à la divinité. Le mot est large à dessein : *honorer* au lieu d'oindre indique même plutôt les honneurs rendus à des hôtes qu'une onction royale ; de même pour Dieu, il s'agit du culte ; cf. 13 17. נוע signifie plutôt

balancer au-dessus des arbres? [10] Et les arbres dirent au figuier : Viens, toi, règne sur nous. [11] Et le figuier leur dit : Faudra-t-il que je laisse ma douceur et mes excellents produits pour aller me balancer au-dessus des arbres? [12] Et les arbres dirent à la vigne : Viens, toi, règne sur nous. [13] Et la vigne leur dit : Faudra-t-il que je laisse mon moût qui réjouit Dieu et les hommes pour aller me balancer au-dessus des arbres? [14] Et tous les arbres dirent au buisson : Viens, toi, règne sur nous. [15] Et le buisson dit aux arbres : Si c'est sérieusement que vous m'oignez comme votre roi, venez, réfugiez-vous à mon ombre; car sinon, un feu sortira du buisson et consumera les cèdres du Liban. [16] Maintenant donc, si c'est selon la vérité et l'équité que vous

dans Is. **7** 2 une agitation inutile qu'une activité féconde. C'est l'idée populaire que le monarque se pavane quand les autres font la bonne besogne.

11) La figue est douce et un produit utile parce qu'on peut la conserver; les figuiers sont particulièrement nombreux en Samarie, tandis que la Judée, même aujourd'hui, est plus spécialement le pays de la vigne.

13) Le parallélisme est plus étroit avec v. 9 parce que le vin sert aux libations ; il réjouit Ps. **104** 15; Prov. **31** 6 s.; G(A) a évité l'anthropomorphisme à la manière d'un Targum : τὴν εὐφροσύνην τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ τῶν ἀνθρώπων. G(B) a supprimé Dieu.

14 s.) אטד probablement *Rhamnus palæstina* de *Boissier* qui se trouve partout sur les rochers (Tristram, *The Fauna and Flora of Palestine*, p. 264) plutôt que le *Zizyphus spina Christi* qui exige la chaleur des vallées basses ou du Ghor, ou encore tout autre *rhamnus* (*Tristram* en cite douze). Le buisson a peine à croire que la proposition soit cordiale ; il exige que les plus grands arbres en montrent le sérieux en se plaçant sous sa protection ; s'ils ne veulent pas venir, — et la négative est inévitable puisque le buisson ne fait que blesser ceux qui l'approchent, — lui-même ira au-devant d'eux pour les détruire (cf Is. **9** 18). Le dilemme n'est pas : si vous êtes sincères, si vous êtes de mauvaise foi (contre *Moore*) ; mais : si vous êtes sincères, venez ; et si vous ne venez pas, ajouté à bon droit par *Vg. si autem non vultis*, vous en pâtirez.

16) L'élection d'un maître indigne ne laisse que le choix entre deux maux. La pensée de Iotham paraît, ici, dirigée non contre la royauté en général, mais contre Abimélek.

D'après Budde il faudrait considérer comme ajouté au texte primitif 16[b] à

avez agi et que vous avez fait roi Abimélek, et si vous avez bien agi avec Ieroubbaal et avec sa maison, et si vous l'avez traité selon l'œuvre de ses mains ; [17] mon père qui a combattu pour vous, et qui a fait le sacrifice de sa vie et vous a délivré des mains de Madian, [18] et vous vous êtes levés aujourd'hui contre la maison de mon père, et vous avez tué ses fils, soixante-dix personnes sur une seule pierre, et vous avez fait roi Abimélek fils de sa servante sur les principaux de Sichem, car il est votre frère : [19] si donc c'est selon la vérité et l'équité que vous avez agi aujourd'hui avec Ieroubbaal et avec sa maison, réjouissez-

19ᵃ, parce que la contre-partie exacte de la fable est suffisamment expliquée sans cela, אמת gardant le même sens au v. 16 qu'au v. 15, *sincèrement*. Mais cela n'est pas possible parce que תמים avec אמת est du style de E (Jos. **24** 14 quoique dans l'ordre inverse) et donne nécessairement à la pensée une autre nuance. En passant à l'application morale, la pensée se transforme. Il ne s'agit plus de savoir si la proposition des Sichémites était sérieuse, mais si elle était juste et il n'est pas étonnant que Iotham s'étende avec quelque prolixité sur ses malheurs qui font ressortir l'injustice des Sichémites. Il serait d'ailleurs plus naturel que cette partie du discours 16ᵇ à 19ᵃ ait été tenue aux gens d''Ophra ; ou bien elle exige pour 'Ophra une certaine proximité de Sichem.

17) אשר conjonction explicative, emploi qui ne paraît pas être d'une haute antiquité. מנגד comme préposition doit avoir un régime ; il faudrait donc lire מנגדו *Ges.*[13] ou le prendre adverbialement, (Gen. **21** 16 (E).

18) « Aujourd'hui » étonne pour indiquer le massacre, car il a dû se passer un certain temps entre ce fait et le couronnement à Sichem. Cela est clair s'il s'agit d'une première proclamation à 'Ophra, on conçoit aussi qu'Abimélek parle alors des gens de Sichem, ce qui est peu naturel en s'adressant à eux. Comment Iotham peut-il aussi qualifier la mère d'Abimélek de servante sans offenser les Sichémites ? et leur faire un reproche d'avoir élu Abimélek parce qu'il est leur frère ? Dans l'hypothèse d'un discours à 'Ophra, il faudrait retrancher les trois derniers mots.

19) Reprise de la moralité commencée v. 16, et apodose du tout. G(A et *Lag.*) ont dû lire התברכו אתם ו εὐλογηθείητε ὑμεῖς καὶ... « jugez-vous bénis », « *félicitez-vous* », qui ajoute à l'ironie et qui a pu être éloigné du TM par scrupule, à cause du terme de bénédiction.

vous avec Abimélek, et qu'il se réjouisse aussi avec vous. 20 Mais s'il n'en est pas ainsi, un feu sortira d'Abimélek et consumera les principaux de Sichem et Beth-Millo, et un feu sortira des principaux de Sichem et de Beth-Millo et consumera Abimélek.
21 Et Iotham se sauva et s'enfuit et alla à Beër, et il demeura là pour échapper à Abimélek son frère. [R^D]
22 Et Abimélek exerça

20) En opposition à Abimélek, Iotham devait mentionner ici les gens de Sichem et de Beth-Millo qui avaient pris part au couronnement; la moralité dépasse le cadre pour s'appliquer aux faits, car le feu n'était pas sorti des arbres pour consumer le buisson; mais il fallait indiquer aussi la ruine d'Abimélek. Ici אם אין s'oppose naturellement à ואם du v. 19, légère nuance par rapport à la construction du v. 15, qui insiste sur le point en question, la légitimité de leur conduite.

21) Ce verset pourrait être placé après v. 5, mais il est ici aussi fort en son lieu. *Beër* peut très bien être *el-Bireh*, à trois heures (dix milles) au nord de Jérusalem, représentant ou non Beeroth (Jos. **9** 17, etc.); une ville appartenant aux Gabaonites était un refuge assuré. Eus. et s. Jér. (On. **238** 73 et **106** 20) disent Βηρα à huit milles au nord d'Eleuthéropolis : il n'y a pas de ruine de ce nom à cette distance et on ne sait ce qui les a attirés de ce côté. Le seul endroit nommé proprement Beër (Num. **21** 16-18) est au pays de Moab (*ou. Themed*? RB. 1898, p. 425 s.) que rien n'indique ici. L'ancienne version grecque (M, *Syr.-hex.*, A, *Lag.*) avait lu בארח « dans le chemin », ἐν ὁδῷ, par une simple confusion graphique; Josèphe (Ant., V **7** 2) a probablement voulu améliorer ce texte en mettant « dans les montagnes », refuge ordinaire des fugitifs; tandis que A a comme doublet καὶ ἔφυγεν εἰς Ῥάρα, ce dernier par une faute de copiste grec au lieu de Βηρα (*Lag.*) ou Βαιηρ (B); mais comment expliquer דביר de la Pechittâ?

22-29. Révolte des Sichémites. — 22) וַיָּשַׂר est ponctué comme de שׂור dénom. de שַׂר (?) *chef*; on préfère le ponctuer וַיָּשַׂר de שׂרר, *faire le maître*; cf. Is. **32** 1. En tous cas le mot est choisi pour éviter même l'apparence d'une royauté légitime. Évidemment la royauté d'Abimélek ne s'étendait pas sur tout Israël mais seulement sur Sichem, sur Thébéṣ, sur ʿOphra, et peut-être sur quelques autres villes qui l'avaient reconnu, ou qu'il avait assujetties par la force. On peut se demander si la généralisation avec le chiffre des années n'a pas été introduite par le R^D; Moore et Budde qui ne veulent pas reconnaître ses traces dans l'histoire d'Abimélek font diverses conjectures.

le pouvoir sur Israël durant trois ans. [E] [23] Or Dieu envoya un esprit de discorde entre Abimélek et les principaux de Sichem, et les principaux de Sichem se révoltèrent contre Abimélek ; [24] 'afin de faire retomber' [sur lui] la violence faite aux soixante-dix fils de Ieroubbaal, et pour mettre sur Abimélek le sang de ses frères qu'il avait tués, et sur les principaux de Sichem qui l'avaient aidé à tuer ses frères. [25] Les principaux de Sichem placèrent donc contre lui des embuscades au sommet des montagnes, et ils enlevaient quiconque passait devant eux par le chemin ; et cela

24. להביא ; TM לבוא *pour venir.*

---

23) Élohim, indice de E. — Un mauvais esprit, « *Vg. vertens* spiritum pessimum *utique intellexisse videtur affectum potius animi quam diabolum* » (*Hum.*); cf. I Sam. **16** 14; I Reg. **22** 21 s.

24) להביא avec LXX pour éviter le changement de sujet entre לבוא et לשום; le remède contraire qui consiste à supprimer לשום (*Budde, Moore*) détruit la force de l'image; le sang est placé sur Abimélék. אחיכם dans certaines éditions pour אחיהם (*Hahn-Rosenmüller*, Lipsiæ, 1868) est certainement fautif. La *Vg.*, après Josèphe (Ant., V 7 3), a compris à tort que les gens de Sichem, sans doute remués par les remontrances de Iotham, avaient voulu ne faire retomber le crime que sur Abimélek et ses complices. Mais c'est la ville entière qui a été complice et qui sera punie. La pensée morale providentielle est celle de l'histoire de Joseph. C'est comme le premier concept de l'histoire des Juges : la conduite de Dieu sur les événements a un but de justice.

25) מארבים au *pi'el* n'est guère expliqué par II Chron. **20** 22 si obscur; on peut, à la rigueur, le prendre comme au *qal* dans le sens de gens embusqués; s'ils sont au sommet des montagnes — où les routes ne passent pas — c'est pour voir de loin et ils ont vite fait de descendre. Cependant on pourrait ici encore entendre ראשי des promontoires des montagnes où les routes tournent, de sorte qu'il est facile de s'y cacher. Les gens de Sichem sont dans une bonne position pour arrêter les caravanes et c'est une manière de s'enrichir! Mais comment cela faisait-il un tort spécial à Abimélek? Faut-il dire avec Budde qu'il faisait lui-même le commerce? Mais il n'est pas nécessaire que le tort soit fait à la bourse d'Abimélek. C'est son autorité qui est bravée. S'étant rendus indépendants, ils confisquent tout ce qui, dans les circonstances précédentes, passait en sûreté. גזר dans le sens de revendiquer, Gen. **21** 25 (E).

fut annoncé à Abimélek. [26] Vint Ga'al fils 'd''Obed' et ses frères, et ils passèrent par Sichem et il inspira confiance aux principaux de Sichem; [27] et ils sortirent dans la campagne, vendangèrent leurs vignobles, pressurèrent et firent une fête joyeuse, puis ils entrèrent dans le temple de leur dieu, et ils mangèrent et burent et maudirent Abimélek. [28] Alors Ga'al fils d''Obed dit : Qui est

26. Lire עֹבֵד; TM עֶבֶד *esclave*, même changement chaque fois.

---

26) On ne peut nier le lien de ce verset avec ce qui précède : on arrêtait ceux qui passaient. Ga'al vient à passer; au lieu de le rançonner, on lui accorde confiance; les principaux de Sichem בעלי שכם comme v. 2, etc. La ponctuation עֶבֶד *esclave* est impossible, d'autant que Ga'al arrive avec ses frères et avec ses parents. Lire avec *Vg.* Obed עֹבֵד, nom qui figure encore dans l'A. T. On trouve dans G. Ιωϐηλ (B) Αϐεδ (A, *Lag.*) et Ωϐηδ (*Moore* note que Ιωϐηλ est une erreur de scribe pour עובד). Le nom de Gaal Γααλ dans G (*Lag.*) est Γαλααδ dans A et B! Dans Josèphe (Ant. V 241 (*Niese*)) Γυαλης, גֻּעַל = arab. *gu'al* scarabée; préféré par Mez (*Die Bibel des Josephus*, p. 13) après Wellhausen (*Isr. und. jüd. Geschichte*², p. 44).

27) Budde joint fort mal à propos le v. 27ᵃ à 42ᵃ; il est lié étroitement à ce qui suit : on fait la fête après la vendange. הלולים ne se retrouve que Lev. **19** 24 à propos des fruits qui, la quatrième année, étaient קדש הלולים, consacrés à Iahvé. Le mot signifie probablement la fête joyeuse qui suit la vendange. Il n'est pas clair qu'il soit dérivé des fêtes de la nouvelle lune, arab. *hilâl* (LAG. *Orient.* II, 13 ss.); les cris joyeux sont le fait des vendanges; il est donc très probable que הלולים vient de הלל ass. *alâlu* « jubiler », plutôt que de הלל ass. *elêlu* « briller », ce dernier racine de *hilâl* nouvelle lune. Le G(A, *Lag.*) a χόρους comme s'il avait eu en vue le sens de חול « danser », cf. **21** 21; G(B) qui ne comprenait pas le mot qu'il a simplement transcrit a ensuite εἰσήνεγκαν ויביאו, comme si les הלולים étaient des manières de prémices. La maison « de leur dieu » au lieu de Baal Berith n'indique pas une autre source que 1-4. Le festin a le caractère religieux, cf. les syssities carthaginoises (CLERMONT-GANNEAU, *Recueil*, III, p. 29) ; il semble bien qu'il a eu lieu dans le temple. Les têtes s'échauffent, on maudit Abimélek.

28) On peut voir dans Moore toute une littérature moderne : Wellhausen, Robertson Smith, etc., qui, tablant sur le nom peu probable de Iobel pour le père de Ga'al avec l'élément divin Iah, ont considéré Ga'al comme le

Abimélek, et qui est Sichem, pour que nous le servions? est-ce que le fils de Ieroubbaal et Zeboul son préfet ʻn'ont pas serviʼ les gens de Ḥamor [ ]? et pourquoi servirions-nous, nous? 29 Ah!

28. עָבְדוּ; TM עִבְדוּ *servez*. — Omettre אבי שכם, glose.

---

représentant des Israélites révoltés contre la royauté cananéenne d'Abimélek; de là ou plutôt pour en arriver là, des changements, transpositions, etc. Moore suivi par Budde se contente sagement de lire עָבְדוּ au lieu de עִבְדוּ, mais cette correction est depuis longtemps connue, adoptée par Hum. d'après *Targ. Syr.* La lecture du texte pour les consonnes est d'ailleurs la même dans G, sauf que G a un בן avant שכם. Ga'al qui maintenant se pose en pur sichémite, — c'est souvent le fait des nouveaux arrivés — fait cause commune avec ses concitoyens d'un jour et rappelle que le fils de Ieroubba'al avec son préfet Zeboul ont servi les gens du pays, sans doute dans l'enfance d'Abimélek et non au temps de Jacob (contre *Hum.*). Si vraiment Zeboul est le *préfet* d'Abimélek, la ville était donc encore au pouvoir de celui-ci, et cependant dès le v. 25 nous la voyons en révolte ouverte. Budde et Moore répondent que tout l'épisode de Ga'al forme un document distinct, qui suppose une situation différente. Mais alors on ne comprend pas comment Zeboul laisse la révolte s'opérer sous ses yeux; surtout au v. 29 où Ga'al envoie défier Abimélek, tandis qu'au v. 30 Zeboul est précisément qualifié prince de la ville. Une excellente harmonisation est fournie par Wellhausen (*Compos. Nachträge*, p. 353 s., *note*) : Zeboul est un des principaux Sichémites, jusqu'alors sympathique aux idées de révolte parce qu'il espère profiter de la situation. Il a ménagé son jeu et Ga'al l'appelle par dérision le préfet d'Abimélek, comme les Juifs auraient pu nommer Agrippa II domestique des Romains peu avant le siège de Jérusalem. Zeboul qui avait toléré les malédictions contre Abimélek est irrité du langage de Ga'al. Il opère pour s'en débarrasser en se servant d'Abimélek, mais ce dernier, comprenant le double jeu du personnage, poursuit sa campagne contre Sichem.

29) Dirigé contre Zeboul qui ne fait rien contre Abimélek (*Cassel* dans *Hum.*). Si lui avait la direction il les aurait bientôt débarrassés d'Abimélek. Budde se livre à des combinaisons et transpositions, mettant 29b dans la bouche de Zeboul avec v. 32. Il faut simplement lire avec le grec וָאֹמַר ; Ga'al parle toujours aux gens de Sichem : Ce n'est pas entre les deux parties du v. un ordre interverti comme prétend Budde; c'est le style d'un bravache. La ponctuation normale est רַבֵּה.

si j'avais ce peuple dans la main, je ferais disparaître Abimélek! 'je dirais ' à Abimélek : augmente ton armée et viens-y! 30 Or Zeboul prince de la ville apprit les paroles de Ga'al fils d''Obed, et il s'irrita. 31 Et il envoya des messagers à Abimélek à 'Arouma ', disant : voici que Ga'al et ses frères sont venus à Sichem, et voici ' qu'ils vont faire sortir ' la ville contre toi. 32 En consé-

29. ואֹמר ; TM ויאמר *et il dit*.
31. בארומה ; TM בתרמה *par ruse* (?). — מוצאים ; TM צרים *assiégeants*.

30-41. Ga'al et Zeboul. — שר העיר peut signifier le gouverneur de la ville pour le roi I Reg. **22** 26; II Reg. **23** 8; mais ce peut être aussi le chef de l'aristocratie de la ville révoltée. Zeboul qui avait supporté patiemment tout ce qui s'était fait contre Abimélek s'irrite contre Ga'al qui exploite la révolte à son profit.

31) תָּרְמָה pour « ruse » est une forme anormale. Il n'y aurait rien d'étonnant à dire que Zeboul a voulu tromper Abimélek lui-même, mais alors il faudrait lire מרמה ou תרמית. Il est plus probable que c'est un nom de lieu, ארומה qui paraît v. 41 ; le G (A, *Lag.* etc. *Syr.-hex.*) lisait תרומה μετὰ δώρων, ce qui est une lecture encore plus voisine de ארומה ; les autres verss. ont « en secret » (G(B), *Vg.*, *Targ.*), ou « par ruse » (*Syr.*). Le sens de G : « avec des présents » serait d'ailleurs bon en soi, Zeboul veut faire la paix. צרים est correctement rendu par les versions dans le sens d'attaquer, assiéger, qui est impossible; on peut lire avec Frankenberg (ap. *Budde*) מעירים *excitant*, *hiph.* de עור, mais cela supposerait qu'Abimélek ne savait pas que la ville était déjà excitée contre lui, ce qui n'est pas l'hypothèse, même dans un prétendu Iahviste, puisque dès le début les gens de Sichem maudissent Abimélek, avant que Ga'al ait rien dit. Nous préférerions מוצאים, « faisant sortir » si ce verbe peut se dire d'une ville; cf. Zach. **14** 2 ; Abimélek était très embarrassé pour prendre Sichem de force. Lui annoncer une sortie en masse était le mettre à même de triompher de ses ennemis. L'idée de sortie est la seule qui permette de continuer comme le v. 42, « En conséquence ».

32 s.) Ces deux versets se suivent très étroitement (contre *Budde* qui donne 32 et 33a à E, 33b à J). Abimélek prendra ses dispositions la nuit tombée et se cachera, prêt à agir de bon matin. פשט semble être précisément l'acte — non d'entreprendre un pillage *Ges.*[13], — mais de sortir d'une embuscade (*Moore*) v. 44; **20** 37; Job **1** 17, conformément à un autre sens de פשט, « se dépouiller d'un habit, apparaître ». השכים de E. Il peut

quence, lève-toi de nuit, toi et les gens qui sont avec toi, et mets-toi en embuscade dans les champs; 33 puis le matin, au lever du soleil, tu te lèveras et tu te déploieras contre la ville, et alors lui et les gens qui sont avec lui sortiront à ta rencontre et tu le traiteras selon ce qui se présentera. 34 Abimélek se mit donc en route de nuit avec tous les gens qui étaient avec lui, et ils se mirent en embuscade en face de Sichem (quatre corps), 35 et comme Ga'al fils d''Obed sortait et se tenait à l'entrée de la porte de la ville, Abimélek et les gens qui étaient avec lui se levèrent de l'embuscade. 36 Et Ga'al vit cette troupe et il dit à Zeboul : Voici une troupe qui descend du sommet des montagnes. Et Zeboul lui dit : C'est l'ombre des montagnes que tu prends pour des hommes. 37 Et Ga'al reprit encore et il dit : Voici une troupe

paraître étonnant qu'Abimélek se découvre avant que la troupe de Ga'al ne soit sortie; mais Zeboul ne peut contraindre celui-ci en excitant son amour-propre que lorsqu'Abiméleck aura paru. Le bravache surpris et non préparé s'exposera quand même à la défaite. D'ailleurs c'est parce qu'Abimélek s'est montré trop tôt qu'il ne prend pas la ville cette fois.

34) C'est exactement ce qui s'exécute et Budde a bien tort de distinguer des documents dans un ordre si naturel. Il est en particulier inconséquent de donner 34a à E et 34b à J quand on a donné à E 32 et 33b. Les derniers mots ארבעה ראשים sont peut-être une glose. Abimélek qui ne peut être en quatre endroits ne forme alors qu'une embuscade, manœuvre imparfaite qu'il corrigera plus tard. Ga'al dans sa terreur semble multiplier les colonnes des assaillants, mais il est aussi possible que de l'unique embuscade soient sortis quatre bataillons.

35) Ga'al se présente à la porte comme pour sortir : au moment où il s'arrête sur le seuil, la troupe d'Abimélek paraît.

36) Zeboul, auquel Ga'al reprochait de ne rien faire, lui réplique maintenant qu'il a peur d'une ombre. Dans la position de Sichem, les ennemis devaient naturellement descendre des montagnes.

37) טבור signifie l'ombilic, et étant employé dans le même sens par Ez. **38** 12 pour la Judée comme centre de la terre, il ne répugne pas qu'à une époque plus ancienne on ait donné ce nom à un endroit près de Sichem, considéré comme le milieu du pays. Cependant ce peut être simplement un sommet arrondi : « dans l'*Iliade* et dans l'Odyssée, ὀμφαλός signifie simplement une *pointe arrondie*, un *boursouflement* : les boucliers n'ont pas

qui descend de l'ombilic du pays, et un [autre] corps qui vient du côté du chêne des devins. 38 Et Zeboul lui dit : Où sont donc les paroles de ta bouche : qui est Abimélek pour que nous le servions? ne sont-ce pas là les gens que tu as dédaignés? sors donc maintenant, et combats-le. 39 Et Ga'al sortit à la tête des principaux de Sichem, et il combattit Abimélek. 40 Et Abimélek le poursuivit, et il se sauva devant lui et il tomba beaucoup de morts jusqu'à la porte de la ville. 41 Et Abimélek ' retourna '

41. וַיָּשָׁב; TM וַיֵּשֶׁב *et il habita.*

---

qu'un seul ὀμφαλός à leur centre, ἐν δὲ οἱ ὀμφαλοὶ ἦσαν ἐεικόσι κασσιτέροιο » (Iliad., XI, 34 *ap.* V. Bérard, *Topologie et toponymie antiques*, Rev. arch., XXXVII, p. 33). Les LXX semblent avoir lu « du côté de la mer » מים, ce qui pourrait très bien se soutenir pour marquer l'occident. Calmet cite les classiques pour l'ombilic de l'Italie (Pline **3** 12), de la Sicile (*Cic. in Verrem* **4** 48), de la Grèce (Tit. Liv. **35** 18). Le milieu entre la mer et le Jourdain serait plutôt à l'occident de Sichem. — Le chêne des devins est inconnu; ce n'est pas une raison pour l'identifier avec le chêne de Moré (Gen. **12** 6). — Ga'al voit venir les ennemis de tous côtés, mais il ne fait allusion qu'à une colonne distincte. Tout cela s'explique très bien du déploiement de la seule embuscade qui se répand dans plusieurs sens. Il voit des ennemis partout. D'après Mez (*loc. laud.* p. 14 note) la marche de la prétendue quatrième colonne nous aurait été conservée dans le texte de huit manuscrits grecs : καὶ ἀρχὴ ἄλλη ἀπὸ τοῦ βούνου οὗ οἱ ποιμένες, ce qui suppose וראש אחר מהגבעה אשר שם הרעים. Ce ne doit pas être un doublet (contre *Moore* ed. *polychr.*), le texte hébreu supposé serait trop différent du texte actuel, mais une tentative d'indiquer la marche de la quatrième colonne après que ce nombre eût été introduit.

38 s.) Ga'al en bon démagogue aime mieux risquer la vie des Sichémites dans un combat qu'il sent inégal, que de s'avouer vaincu et de perdre ainsi son prestige : Zeboul l'accule habilement à cette extrémité dans l'espoir de demeurer le maître.

40) Cf. I Sam. **31** 1. Abimélek ne peut pas encore forcer la ville.

41) וישב est lu וַיָּשָׁב par quelques mss. grecs, B : εἰσῆλθεν. Le sens exige : « et il retourna », plutôt que « il demeura » et cette leçon doit être adoptée par tous ceux qui voient ארומה au v. 31. Abimélek retourne parce que Zeboul ne se soucie pas de lui ouvrir les portes et se contente d'expulser Ga'al dont les Sichémites connaissent maintenant l'incapacité. Budde

à Arouma, et Zeboul chassa Ga'al et ses frères pour qu'ils n'habitassent pas à Sichem. [42] Et le lendemain, le peuple sortit dans les champs, et on l'annonça à Abimélek. [43] Et il prit sa troupe et la partagea en trois corps, et il se mit en embuscade dans les champs, observant, et voici que le peuple sortait de la ville, et il fondit sur eux et les mit en pièces. [44] Et Abimélek et ' le corps '

44. הראש ; TM *le pluriel.*

---

détruit le sens caché de toutes ces manœuvres, sens très bien compris par Wellhausen, en supposant que le v. 41 est l'œuvre du rédac. JE qui l'a écrit pour se débarrasser du personnage de Ga'al qui ne jouait aucun rôle dans E.—Arouma, auj. *el-'Orme* n'est guère qu'à deux heures de Naplouse au sud, ce qui permettait de reprendre les hostilités dès le lendemain.

42-45. Nouvelle tentative d'Abimélek. — Il n'avait réussi la veille, en se montrant trop tôt, qu'à repousser les fuyards vers la ville en leur tuant du monde. Ce plan était celui de Zeboul qui voulait seulement se débarrasser de Ga'al. Maintenant Abimélek va manœuvrer pour couper ceux qui étaient sortis et pour prendre la ville privée de ses défenseurs. Il n'y a pas là emploi du même stratagème ni siège d'une ville où son autorité aurait été rétablie (contre *Moore, Budde*).

42) Moore rattache ce v. au v. 25 : lorsqu'Abimélek apprend que les gens de Sichem sortent pour faire une razzia, il essaie de les surprendre. Il attribue à un même auteur (J) toute l'histoire de Ga'al (v. 26-41). Ce système plus simple que celui de Budde satisfait à toutes les difficultés proposées. En admettant l'unité d'auteur il est difficile de comprendre pourquoi il n'est plus question de Zeboul et pourquoi les Sichémites battus la veille, ou bien rentrent en campagne, ou bien sortent sans défiance. On peut d'autre part objecter contre Moore que les expéditions des Sichémites pour faire des razzias v. 25 semblent conduites avec beaucoup de prudence et comme des embuscades sur les montagnes. Il faut pour qu'Abimélek réussisse que la sortie s'effectue sans défiance. On peut supposer que les gens de Sichem ont cru Abimélek rentré à 'Ophra et qu'ils sont allés sans crainte à la vendange inachevée (Josèphe *Ant.* V 7 4) d'autant qu'en somme Abimélek n'avait pas même essayé de prendre la ville et avait lui-même battu en retraite. Le rôle de Zeboul se termine avec celui de Ga'al. Impuissant à rétablir l'autorité d'Abimélek, ne s'en souciant peut-être pas, il rentre dans l'ombre après avoir satisfait sa vengeance.

44) C'est le développement et l'explication des derniers mots du v. pré-

qui était avec lui se déployèrent et se tinrent à l'entrée de la porte de la ville, et les deux corps se déployèrent contre tous ceux qui étaient dans les champs et les mirent en pièces.
45 Puis Abimélek combattit contre la ville tout ce jour-là, et il prit la ville, et il tua le peuple qui y était, et il détruisit la ville et y sema du sel.

46 Lorsque tous les principaux de la Tour de Sichem l'apprirent, ils se rendirent à la grande salle du temple d'El Berith ;
47 et on

cédent. Lire le sing. הראש et non le pluriel avec quelques mss. grecs (M de *Moore*), *Vg. cum cuneo suo* et Josèphe (l. c.) ἡ μὲν τρίτη μοῖρα : le pluriel est incompréhensible, G(B) l'a atténué en ἀρχηγοί.

45) Le sel semé sur les ruines ne se rencontre que là, mais le symbole est manifeste surtout en Palestine où les terres absolument incultes des bords du Jourdain vers la mer morte ont l'aspect d'une surface salée ; cf. Dt. **29** 22 ; Jer. **17** 6 ; Ps. **107** 34 ; Job **39** 6.

46-49. Les Sichémites pris dans leur dernier refuge.

46) Budde a très bien vu que le sel semé était le dernier acte de la tragédie relativement à Sichem. Il en conclut qu'un autre auteur commence ici, d'autant que la citadelle de Sichem nommée dans E Beth Millo est ici la Tour de Sichem. Mais s'il s'agissait de la citadelle, c'était donc un lieu plus facile à défendre, comme celle de Thébès, v. 51, et les gens s'y seraient maintenus. Moore a compris, après Hum., qu'il s'agit au contraire d'une ville ouverte, probablement très voisine de Sichem, et que les gens ont cherché un refuge dans un asile religieux plutôt que dans leurs murailles ; le terme « et ils apprirent » marque bien la distinction de Sichem et de la Tour de Sichem (cf. Loisy, *Rev. hist. litt. rel.* 1897 p. 134 ss.). — La צריח (I Sam. **13** 6) est en fait une salle souterraine, comme M. de Vogüé l'a montré dans l'inscription nabatéenne de Pétra (RB. 1897 p. 232), mais rien n'induit à penser que le temple était bâti sur quelque tombeau illustre (contre *Loisy*), car צריחא nabatéen signifie une salle, non un tombeau. Ce lieu n'était pas nécessairement plus saint que le temple, mais il fallait violer le temple pour y pénétrer puisqu'il en faisait partie du moins comme annexe ; peut-être cette foule avec les femmes et les enfants ne pouvait-elle pas rester dans le temple lui-même sans en violer la sainteté, surtout pour une demeure prolongée ; la salle serait celle où le peuple était admis à se rassembler, συνέλευσις G(B).

Au lieu de אל ברית quelques mss. grecs supposent בעל ברית comme au v. 14.

annonça à Abimélek que tous les principaux de la Tour de Sichem s'étaient rassemblés. [48] Alors Abimélek monta sur le mont Ṣalmon, lui et toute la troupe qui était avec lui, et Abimélek prit à la main ʻ sa hache ʼ et coupa une branche d'arbre, la leva et la plaça sur son épaule, et il dit à la troupe qui était avec lui : ce que vous m'avez vu faire, faites-le promptement comme moi. [49] Toute la troupe se mit aussi à couper chacun ʻ une branche ʼ et ils suivirent Abimélek, et ils placèrent les [branches] contre la grande salle et ils consumèrent la grande salle avec eux dans les flammes, et ils moururent aussi tous les habitants de la Tour de Sichem,

48. קרדמו ; TM הקרדמות *les haches.*
49. שׂוכה ; TM שׂוֹכֹה *sa branche*(?).

---

48) Le Ṣalmon est lu Ερμων ou Αερμων par les différents mss. grecs; ὄρος Ελμον *Coislinianus*, *Basiliano-Vaticanus*, *Syr.-Hex.* marque le début de la corruption par haplographie (*Moore polych.*), et cependant Eusèbe On. **295** 73 a Σελμων. Il y a un *cheik Selmân* à peine moins élevé que le Garizim au sud-sud-ouest de cette montagne. Le *Ṣalmon* était probablement plus boisé. Lire קרדמו, le sing. avec G (A, *Lag.* etc.), *Vg.* et le suffixe en plus; le plur. du TM est inexplicable surtout avec בידו. — שׂוכה doit être pris dans le sens de l'aram. סוכה, branche. C'était une tradition dans cette famille que le chef donnât l'exemple, cf. 7 17; ou cela marque du moins le même style.

49) שׂוכה ponctué dans TM comme s'il y avait un suffixe « sa branche », demanderait un subst. שׂוך. Le plus simple est de voir le même mot שׂוכה qu'au verset précédent. On ne voit pas qu'Abimélek ait essayé de forcer les gens dans leur refuge, probablement pour ne pas violer le droit d'asile. On mit des fagots contre la salle et on la brûla sur eux. Les termes indiquent ici que la salle fut consumée, il n'est pas question d'asphyxie; cet incendie ne conviendrait pas à une salle creusée dans le roc, mais bien à une salle inférieure; l'ancienne tradition hébraïque rapportée par Raschi n'avait sans doute pas tort en pensant à des voûtes. La construction du temple d'El Berith n'en demeure pas moins très mystérieuse. Les temples sémitiques étaient ordinairement à ciel ouvert sauf la cella et les portiques qui paraissent exclus. S'agirait-il d'un vaste porche placé à l'entrée comme dans le temple de Paphos (monnaie de la communauté des Chypriotes)?

environ mille, hommes et femmes. 50 Puis Abimélek marcha vers Thébéṣ, en fit le siège et la prit. 51 Or il y avait au milieu de la ville une tour fortifiée, et on se sauva là, tous les hommes et les femmes et tous les principaux de la ville, et ils fermèrent sur eux et montèrent sur le toit de la tour. 52 Et Abimélek vint jusqu'à la tour et l'attaqua, et il s'approcha jusqu'à l'entrée de la tour pour y mettre le feu. 53 Or une certaine femme lança la meule de dessus sur la tête d'Abimélek et lui brisa le crâne. 54 Et il cria aussitôt à son serviteur portant ses armes et il lui dit : Tire ton épée et tue-moi, pour qu'on ne dise pas de moi, il est mort de la main

50-57. Fin d'Abimélek. — Il meurt en attaquant Thébéṣ. D'après Budde 50-55 sont de J, 56 s. de E. Moore divise de la même façon entre E et JE. En réalité aucune raison d'attribuer la première partie à J plutôt qu'à E, ni de refuser à E la seconde. Il faut bien que E ait dit l'incident qui justifie la réalisation de la menace de Iotham. Jusqu'à présent les Sichémites seuls avaient souffert, c'est le tour d'Abimélek.

50) Thébéṣ ne peut être que *Ṭoubas* avec le changement intéressant de ת en ט. C'est encore un gros bourg sur la route de Naplouse à Beisân, ancienne voie romaine. Eusèbe pouvait donc le signaler avec exactitude (On. **262** 44-47) à 13 milles de Naplouse ; nous avons trouvé le 14e mille un peu plus loin (RB. 1895 p. 617).

51) .... וכל après tous les hommes et les femmes étonne un peu et ne peut être une explication qu'en supprimant ו, « tous citoyens de la ville »; mais il vaut mieux entendre comme A, Lag. etc., בעלי dans le sens des principaux de la ville comme **9** 2. Il s'agit ici de la ville, le fait est classique et bien différent de celui du v. 46.

52) Abimélek veut renouveler son procédé du v. 49. Mais ici les gens sont sur le toit et se défendent en lançant des projectiles.

53) פלח רכב « le morceau de dessus du moulin à bras ». La femme prend l'objet dont elle a l'habitude de se servir. La pièce supérieure chevauche sur l'autre d'où son nom de רכב employé seul Dt. **24** 6. — ותרץ est considéré généralement comme impf. de *qal* en *i*, ce qui est très anormal ; on ne recourt pas à *hiph.* qui n'existe pas pour ce verbe et qui n'est pas exigé par le sens.

54) Ce premier essai de royauté se termine comme se terminera celui tenté par Saül I Sam. **31** 4.

d'une femme ; son serviteur le transperça donc et il mourut. [55] Or lorsque les Israélites virent qu'Abimélek était mort, ils rentrèrent chacun chez soi. [56] Dieu fit donc retomber sur Abimélek le mal qu'il avait fait à son père, en tuant ses soixante-dix frères ; [57] et Dieu fit aussi retomber sur la tête des gens de Sichem toute leur malice, et la malédiction de Iotham, fils de Ieroubbaal, s'accomplit donc sur eux.

55) On voit clairement ici qu'en somme la royauté d'Abimélek s'exerçait sur les Israélites et par les Israélites. Mais comme la prédiction de Iotham exigeait qu'il souffrît de ses anciens sujets, il faut supposer que Thébéṣ lui avait d'abord appartenu. Cela n'empêche pas de penser que la rébellion ne se soit appuyée surtout sur des éléments cananéens. « Les Sichémites avaient élevé Abimélek au pouvoir parce qu'il était un d'entre eux ; ils essayèrent de secouer son joug lorsqu'ils virent qu'il était après tout le fils de son père » (*Moore*). Non seulement le siège de Thébéṣ fut levé, mais chacun rentra chez soi, l'essai de monarchie avait échoué ; c'est la fin de l'épisode commencé 8 23, איש ישראל).

56 s.) Élohim est un indice de E, rien dans cette moralité ne rappelle le rédac. deut. On ne voit pas pourquoi Moore qui dit E dans son commentaire donne la teinte de JE dans la traduction anglaise. C'est l'accomplissement de ce qui était annoncé v. 24. On voit combien E était soucieux de mettre en relief la conduite de Dieu dans sa justice.

*
* *

Critique littéraire. L'unité de cette histoire est niée par Budde et par Moore, mais avec des résultats bien différents. Moore sépare seulement de tout le reste (E) l'histoire de Ga'al (26-40) qu'il attribue à J. Budde attribue à J 1-5, l'histoire de Ga'al en gros, la prise de Thébéṣ, 50-55 ; le reste à E, sauf quelques retouches rédactionnelles ; mais il reconnaît que 1-5 et 50-55 devaient se trouver dans E et de façon très semblable. La principale raison de distinguer deux auteurs, c'est qu'on ne comprend pas pourquoi Abimélek assiège deux fois la ville et surtout comment Abimélek semble en être encore le maître par son préfet Zeboul dans l'histoire de Ga'al, tandis qu'au v. 25 la guerre est déjà allumée. Budde veut que dans J la ville ait été prise sur Ga'al,

tandis que dans E les Sichémites se seraient laissés surprendre pendant la moisson. Mais il est obligé de supposer un mélange inextricable des textes auquel il ne faudrait recourir qu'en désespoir de cause ; c'est ainsi que le v. 27, la moisson et la fête religieuse sont coupées en deux, le v. 29b placé entre 31 et 32 etc. Le système de Moore est plus séduisant parce qu'il suppose seulement l'insertion une fois faite d'une autre source sur Abimélek.

Mais à voir les choses de très près, l'unité de tout le chapitre est encore le système qui l'explique le mieux. Le rôle de Zeboul est obscur en toute hypothèse parce que nous ne savons comment il a fini. Wellhausen semble l'avoir bien caractérisé comme un ambitieux qui cherche à maintenir l'indépendance de Sichem dont il est un des principaux citoyens sans la livrer à Ga'al qui serait un autre Abimélek. C'est pour cela qu'il suggère à Abimélek un plan qui doit perdre Ga'al sans livrer la ville à Abimélek ; c'est pourquoi il lui conseille de se mettre en embuscade, *mais de se déployer* au lever du soleil afin de lui permettre d'exposer Ga'al à un échec certain. Cependant on fermera les portes à temps et Abimélek devra retourner chez lui sans avoir rien fait. Ga'al n'en est pas moins ruiné dans l'opinion et Zeboul peut aisément le chasser de la ville. La leçon n'est pas perdue pour Abimélek : il organise sa troupe en trois tronçons, et pendant que lui se dirige vers la porte comme la veille, les deux autres corps coupent la retraite aux Sichémites ; finalement la ville est prise. Tout cela est bien dans le texte et il faut essayer d'en tirer ce qu'il peut donner sans subtilité avant de le mettre en morceaux pour défaut d'harmonie. Dans ce système, il n'est même pas nécessaire de retrancher les quatre groupes du v. 34 quoiqu'ils semblent avoir été ajoutés par un glossateur à l'instar des trois autres v. 43. L'unité est aussi assurée par le terme de בעלי qui n'est pas si commun pour désigner les principaux d'une ville et qui se trouve dans tous les passages attribués par Budde soit à J, soit à E, 2. 3. 6. 7. 25. 39. 46. 51. L'auteur unique nous paraît être E, indiqué du moins par Élohim 7. 23. 56. 57, et qui aime à mettre en relief la Providence de Dieu. Elle entraîne l'attribution à E de **8** 30-32 qui est l'introduction à notre histoire.

Ni Budde, ni Moore, ni Nowack ne veulent voir ici de traces de R^D. Nous lui attribuons le v. 22, sans quoi il faudrait supposer arbitrairement que le mot Israël qui généralise la royauté est une glose. C'est

donc R^D qui a mis la date de trois ans. Nous ne refuserions pas de voir un développement rédactionnel 16^b à 19^a, mais la chose n'est pas claire et d'ailleurs cela est sans importance.

Critique historique. On s'accorde à reconnaître une haute valeur historique à l'épisode d'Abimélek. Loin de l'avoir négligé, l'école critique est plutôt tombée dans l'excès d'y voir trop de choses, surtout lorsqu'on a fait de Ga'al le représentant d'une réaction israélite contre la royauté cananéenne d'Abimélek (W. R. Smith et d'autres dans Moore, p. 257).

Abimélek est fils d'une femme de Sichem. Si Josèphe la nomme Drouma (pour Arouma), c'est peut-être qu'il la croyait née à Arouma; en tous cas, elle était du territoire de Sichem. Il n'est pas certain qu'elle ait appartenu à l'une des grandes familles, de ceux que le texte nomme les messieurs de Sichem, mais en tout cas ses parents n'étaient pas sans influence. Gédéon ne l'avait pas introduite dans son harem; elle restait chez ses parents quoique d'ailleurs leurs relations fussent connues. C'est le mariage que les Arabes nomment *ṣadiqa* et dont on trouve encore des exemples chez les peuples non civilisés. Abimélek fut sans doute élevé par sa mère au milieu des autres Sichémites. Gédéon qui n'avait pas accepté toutes les formes extérieures de la royauté n'avait pas institué d'héritiers. Il est cependant étrange qu'on ait pu songer à une domination partagée entre soixante-dix personnes. Ce qu'on prévoyait, c'était une dispersion nouvelle des forces groupées par Gédéon, peut-être des compétitions, tandis qu'Abimélek offre aux gens de Sichem de maintenir la confédération naissante et d'en devenir la tête. Un roi ne peut se passer de soldats : on lève une petite troupe aux frais du trésor du temple; les frères d'Abimélek sont massacrés, sauf Iotham; Abimélek est proclamé roi à Sichem et, à ce qu'il semble, de Sichem, ce qui n'exclut pas un certain rayon d'influence. Gédéon était à peine un prince, il était loin. Les Sichémites ne tardèrent pas à se convaincre qu'ils s'étaient mis sous le joug. Les idées courantes sur la royauté sont exprimées par l'apologue de Iotham : elle est figurée sous des traits assez semblables à ceux de la tyrannie grecque. Les arbres utiles refusent ce métier; c'est un vil buisson, un homme du peuple qui s'empare du pouvoir et les cèdres du Liban eux-mêmes seront ses victimes. C'est ainsi que les gens de Sichem ont pré-

posé aux messieurs de Sichem le fils de la servante de Gédéon..... La discorde ne tarda pas à diviser Abimélek et les principaux de Sichem. On profita sans doute de son absence pour se mettre en révolte ouverte. L'ancienne organisation eût laissé sans défense les gens de Sichem contre un chef aussi hardi qu'Abimélek. Les principaux donnèrent leur confiance à un certain Ga'al, fils d''Obed qui passait là avec son clan. C'est ici que se manifeste l'antagonisme entre Cananéens et Israélites. Jusqu'à ce moment, il n'y avait eu qu'une tentative des principaux pour enlever Abimélek par surprise. Maintenant on conteste son droit. Ga'al exalte l'ancienne supériorité de la race de Ḥamor sur Abimélek et sur ses gens; il s'offre à prendre Abimélek vivant, il est acclamé. A côté de cet intrigant, figure un personnage énigmatique. Zeboul est prince de la ville et Ga'al le qualifie de préfet d'Abimélek. Ce peut être une dérision. Jusqu'à ce moment il ne paraît pas avoir rien fait pour maintenir la ville aux mains d'Abimélek et après avoir chassé Ga'al il ne la lui livre pas. Peut-être était-il impuissant, obligé de céder au mouvement révolutionnaire, peut-être espérait-il travailler pour son compte. Le conseil qu'il donne à Abimélek devait perdre Ga'al sans avancer beaucoup les affaires du roi. Quoi qu'il en soit, Abimélek demeura le maître, signala son triomphe par de sanglantes exécutions, puis périt misérablement. La royauté périt avec lui. Elle ne pouvait être fondée que sur le principe de l'unité nationale et de l'unité religieuse. A Sichem, demeurée en grande partie cananéenne par la race et peut-être entièrement par la religion, on ne pouvait aboutir qu'à une royauté mal assise : le tyran disparu, les éléments du petit royaume s'isolèrent de nouveau. Au-dessus de cette tragédie plane l'idée de la Providence qui remplace le destin des tragédies grecques. C'est la justice de Dieu qui triomphe, les pervers ont été les uns pour les autres les instruments d'un juste châtiment.

Ces hautes vues de l'auteur sont bien au-dessus des sentiments qui animent les acteurs du drame. Dans l'ensemble les gens de Sichem adorent un dieu local qui n'est pas Iahvé, et si Abimélek ne les massacre pas dans la grande salle de ce temple, il n'hésite pas à y mettre le feu, plutôt sans doute pour assouvir sa vengeance que pour détruire un temple qui jusqu'alors ne lui a pas porté ombrage. Malheureusement le nom du dieu demeure obscur. Pour Moore (trad. polychr.)

El et Baal sont synonymes : El est la divinité qui habite un lieu, Baal la divinité auquel il appartient. Ce dernier point est seul à peu près juste. Tandis que Baal est constamment suivi d'un nom de lieu, El ne l'est jamais que par l'intermédiaire d'une personne. Les deux noms n'ont jamais été employés l'un pour l'autre, il faut donc savoir quel est le nom ancien. Nous pencherions pour Baal si Berith était un nom de lieu. Mais si M. Rouvier a retrouvé ce nom sur une monnaie de la ville de Beyrout, on ne voit pas comment il s'appliquerait à Sichem. On ne peut guère supposer que Sichem fût une colonie de Beyrout. D'ailleurs le nom de El est demeuré chez les Hébreux le nom de Dieu, et il est impossible d'imaginer pourquoi on eût remplacé le nom de Baal, notoirement mauvais, par celui de El. Au contraire, le El-Berith de Sichem, avec son temple particulier, faisait nécessairement fonction de Baal cananéen, quelles que fussent ses origines. El-Berith est donc le dieu de l'alliance. Quelle alliance ? Une alliance avec le dieu lui-même (Bœthgen, *Beiträge*, p. 25) est toujours supposée chez les païens et n'a pas besoin d'être énoncée, excepté chez les Israélites où il y eut un contrat spécial. Un contrat entre Sichem et les autres villes cananéennes, quelque chose comme une amphicthyonie n'est pas impossible, mais c'est une supposition gratuite. Nous pensons qu'il s'agit du pacte dont parle la Genèse (ch. 34). La tradition israélite a conservé le souvenir d'une très antique alliance contractée entre les Israélites et les gens de Sichem. Ce souvenir doit avoir une base historique. Le témoin d'une pareille alliance ne pouvait pas être un dieu à nom particulier, mais El avec un prédicat spécial. Les Sichémites et les Israélites pouvaient s'unir, du moins dans le nom, sinon dans le culte. Et c'est là aussi que Cananéens et Israélites ont essayé de fusionner dans une royauté commune. Le temple, symbole et souvenir de cette union, succomba avant la royauté elle-même.

CHAPITRE 10 1-5. — THOLA' ET IAÏR

[R^D] [1] Après Abimélek se leva pour sauver Israël Thola' fils de Pouah, fils de Dodo, (homme d'Issachar), habitant à Chamir, au mont d'Ephraïm. [2] Et il jugea Israël pendant vingt-trois ans,

1-2. THOLA' —. De R^D. La judicature sur Israël et la date. — 1) Le TM suivi en général par les versions diffère beaucoup d'un autre texte grec. D'après TM, Thola' est fils de Pouah, lui-même fils de Dodo, et homme d'Issachar. La forme איש יששכר en elle-même indiquerait les gens d'Issachar; cependant pour un particulier on a une analogie Num. **25** 8.14 et plus haut **7** 14. Mais il est étrange que תולע (étym. « vers qui donne la couleur rouge », « habit de cette couleur »; cf. ass. *tultu* « vers ») soit aussi le propre fils d'Issachar (Gen. **46** 13 etc.) et frère de פואה (Gen. **46** 13, écrit פוה dans Num. **26** 23), signifiant *rouge* d'après les anciens, d'après les Araméens *rubia tinctorum*, la garance (*Moore*). Il est certain cependant que Thola est ici un nom de personne. La résidence d'un homme d'Issachar au mont d'Éphraïm n'a rien d'étonnant en soi, mais devient suspecte quand il s'agit d'un chef. La position de Chamir est inconnue, on le place naturellement le plus près possible de la plaine d'Esdrelon. Le nom de *Dodo* se trouve II Sam. **23** 9 et dans *el-Amarna*, *Dûdu* (KB.VI **44**; **45**; **52** 15) sans parler du nom probablement divin de דודה dans Mésa (l. 12). Même avec ce texte quelques-uns (G. *Vg.*) ont rendu דודו « son oncle ». — Quelques minuscules grecs (M. de *Moore*) ont lu : καὶ ἀνέστησεν ὁ θεός... τὸν Θωλα υἱὸν Φουα υἱὸν Καριε πατραδέλφου αὐτοῦ, en omettant Issachar. Un plus grand nombre à Σαμαρεια au lieu de Chamir. Quelques éléments sont ici suspects : il est très naturel qu'entendant *dodo* dans le sens d'oncle, on ait supprimé Issachar, pour éviter la difficulté de la parenté entre Abimélek de Manassé et Pouah d'Issachar; de plus Samarie ayant été fondée plus tard, il est clair que le nom plus connu a remplacé Chamir. Mais il est difficile de croire que le nom de Καριε ou Καρηε qui représente קרח (II Reg. **25** 23 etc.) ait été inventé. Si c'est un nom hypocoristique ne pourrait-on imaginer qu'il est abrégé de קרחדודו? La formule « Dieu suscita » est au moins aussi probable que celle de TM (cf. **2** 16.18).

2) Thola' est attiré comme Abimélek vers Éphraïm comme centre de

et il mourut et il fut enseveli à Chamir.
3 Et après lui se leva
Iaïr de Galaad, et il jugea Israël pendant vingt-deux ans.
4 Et il
avait trente fils, montés sur trente ânons (et ils avaient trente

gravité. En disant qu'il habitait à Chamir le texte indiquerait plutôt que cette ville n'était pas sur le territoire propre d'Issachar. Steuernagel a conclu au contraire (*Die Einwanderung*, p. 13) à la présence de la tribu d'Issachar au mont d'Éphraïm à une époque antérieure à son installation définitive.

3-5. Iaïr. — De R^D. comme le prouvent la date et la judicature. — 4) חַוָּה apparenté à חִי qui en arabe signifie une tente, puis une tribu. Il s'agit de stations de nomades qui se sont transformées en villages en gardant leur nom. D'après les critiques, ce sont ces villes qui sont en question ; les ânes ont probablement été empruntés à **12** 14, d'autant plus facilement que עָרִים et עֲיָרִים se ressemblent davantage ; ils enlèvent donc comme glose « montés sur trente ânes ». Cependant la question des villes elles-mêmes (lire עָרִים 2° *loco* avec toutes les versions) est assez complexe. Ici elles sont en Galaad, comme I Chron. **2** 22, mais dans Jos. **13** 30, Dt. **3** 13 s. elles semblent confondues avec le pays de Basan. Cette difficulté n'est pas insoluble si on suppose le Galaad du nord, auj. *'Adjloun*, et si l'on entend par *Argob* le pays de *Ṣouwêt* entre *Irbid* et *Dar'ât*, contigu au premier. Il faut d'ailleurs reconnaître que Dt. **3** 13 s. porte des traces de glose, aussi bien que I Reg. **4** 13 et que les appellations, tout en s'appliquant au passé, portaient la trace des changements successifs. Ainsi Num. **32** 41 les villes de Iaïr ne sont pas nombrées. I Chr. **2** 22 en compte 23 ; le TM ici 30, mais les LXX en ont 32 ; Jos. **13** 30 en compte 60. Dans Dt. **3** 14 et Jos. **13** 30 les mots « dans Basan » sont une glose contraire au texte lui-même, et qui ne s'explique que parce que le royaume de 'Og, roi de Basan, avait compris aussi le pays d'Argob (cf. Dt. **3** 4). Lorsque I Chr. **2** 23 les vingt-trois cités sont considérées comme descendant de l'union de Ḥeṣron le Judéen avec la famille de Makir, on indique le mélange de population juive restée dans ces villes, qui étaient sans doute près du pays de Tubion vers lequel Judas Macchabée dirigea une expédition pour délivrer les Juifs qui l'habitaient ; — c'est à cette époque que le nom de Galaad a le plus d'extension (I Macc. **5** 25 ss.). Il demeure que Iaïr donna son nom à ces villes soit comme premier conquérant au temps de Moïse (Num. **32** 41) soit comme juge (ici). Hum. suppose que ces villes ont repris avec le second Iaïr le nom du premier qu'elles avaient perdu. Cette harmonisation est embarrassée. On pourrait plutôt s'étonner que la tradition hébraïque, à supposer qu'elle eût

' villes ', et on les nomma Ḥawot Iaïr jusqu'aujourd'hui, qui sont dans le pays de Galaad). [5] Et Iaïr mourut et il fut enseveli à Qamôn.

4. ערים; TM עירים *ânons.*

été double, eût été enregistrée à double avec tant de sans façon. Notre phrase est singulièrement embrouillée, comme le prouvent les deux להם et l'incise retardée : qui sont au pays de Galaad. Il est fort possible que le texte ne contenait ici que les 30 fils et les 30 ânes et que les villes ne sont venues que par le calembour de quelque glossateur, attirées par le nom de Iaïr. Il s'en suivrait seulement que R^D. n'aurait rien trouvé de plus pour caractériser Iaïr; pour 'Abdon il n'en dit pas davantage tout en rapportant un chiffre d'ânes plus élevé (**12** 14).

5) Qamôn est inconnu, mais il est évident par le contexte qu'il faut le chercher à l'est du Jourdain. Polybe (V **70** 12) parle d'une ville de Καμουν près de Pella, auj. *Tabakat Fahil.*

CHAPITRE 10 6 — 12 7. — INTRODUCTION ET HISTOIRE DE JEPHTÉ

[R^D] 6 Or les fils d'Israël recommencèrent à faire le mal aux yeux de Iahvé, et ils servirent les Baals et les Astartés (et les dieux d'Aram et les dieux de Sidon et les dieux de Moab) et les dieux des fils d'Ammon et les dieux des Philistins, et ils abandonnèrent Iahvé et ne le servirent pas. 7 Et le courroux de Iahvé s'enflamma contre Israël, et il les livra dans la main des Philistins et dans la main des fils d'Ammon. [E] 8 Et ils accablèrent et opprimèrent les fils d'Israël pendant cette année-là

6-16. FAUTES ET REPENTIR DES ISRAÉLITES. De R^D d'après E. — 6) Les formules sont celles du R^D, cf. **2** 11.13 ; **3** 7 etc. Aux Baals et aux Astartés on joint les dieux des Ammonites et des Philistins, ce qui explique les oppressions suivantes. Les autres dieux n'avaient pas à être nommés ici et les différents textes sont fort divergents. Ce sont surtout les dieux des environs, développement de **2** 12. G (B)a Αραδ ארוד pour ארם ; Arvad irait bien avec Sidon, mais cette leçon n'est pas assez appuyée. « Les dieux d'Aram » doit être une glose ajoutée après que l'adversaire d'Othoniel fut devenu roi d'Aram des fleuves; cela manque dans plusieurs mss. grecs et se trouve avec astérisques dans *Syr.-hex.*, transposé dans G(A); le syr. fournit la variante Édom que nous n'osons croire primitive.

7) Cf. **2** 14.20; **3** 8; **4** 2. On est étonné de trouver là les Philistins puisqu'il ne sera plus question prochainement que des Ammonites, mais cette longue morale n'indique-t-elle pas que l'auteur fait ici comme une préface à la seconde moitié du livre ? Peu importe que l'ordre des servitudes soit interverti après que l'ordre des idolâtries a été donné selon le plan du livre; les Ammonites viennent en second lieu comme sujet de ce qui suit.

8) רעץ et רצץ l'un à côté de l'autre avec un sens assez semblable peuvent bien être le résultat d'une variante marginale; mais rien n'empêche d'écrire de la sorte : « cette année-là », c'est l'année de l'oppression qui devait être déterminée dans le document qui paraît commencer ici : ces mots

[R^D] dix-huit ans, [E] tous les fils d'Israël qui étaient au delà
du Jourdain, dans la partie du pays des Amorrhéens qui était
dans Galaad. [R^D] 9 Et les fils d'Ammon passèrent le Jour-
dain pour combattre aussi Juda et Benjamin et la maison
d'Éphraïm, et Israël se trouva dans une grande angoisse. [E]
10 Et les fils d'Israël crièrent vers Iahvé, disant : Nous avons
péché contre toi, ʻ oui ', nous avons abandonné notre Dieu, et
nous avons servi les Baals. [R^D] 11 Et Iahvé dit aux fils

10. Omettre ו devant כִּי.

---

sont embarrassants à côté de « pendant 18 ans » ; aussi la *Vg.* les a supprimés et Hum. propose de les considérer comme une glose, mais tout l'embarras est causé par la soudure de deux textes. Cependant comme un rédacteur même n'écrirait pas de la sorte, il est probable que les 18 ans sont tombés du v. précédent : Dieu les livra pendant 18 ans, comme **3** 14. — La terre des Amorrhéens, c'est en parfaite conformité avec le récit de la conquête dans E Num. **21** 21 ss. ; cf. Dt. **1** 24 ss.

9) Le v. 9b est certainement de RD ; cf. **2** 15 ; il est donc probable que la première partie en est aussi. Elle étend l'oppression à l'ouest du Jourdain.

10) Le cri vers Dieu est souvent de RD, cependant nous l'avons trouvé dans E **6** 7 qui contenait en germe le pragmatisme moral. De plus il emploie la confession des péchés, Num. **14** 40 ; **21** 7 ; ce verset peut donc être de lui, mais repris par RD, qui en fait le point de départ d'une instruction morale, exactement comme **6** 8 ss.

11 s.) La construction par anacoluthe est impossible, et toutes les versions y ont renoncé. On ne peut pas dire cependant qu'elles suivaient un autre texte, elles ont simplifié, d'autant que G(B) suit en partie TM. Mais on ne peut guère supposer non plus l'ellipse de « je vous ai sauvés » avec מִן. Ce qui est classique en parlant de l'Égypte, c'est que Dieu en a fait monter, dans ces morales **2** 1 et **6** 8 ; ensuite Dieu délivre des autres. Dans le v. 11, il n'y a donc rien à ajouter aux Égyptiens, le reste est une glose remplaçant הֶעֱלֵיתִי אתכם « je vous ai fait monter » qui est nécessaire. D'autant que les Amorrhéens, partout dépossédés, n'ont guère opprimé que Dan (**1** 34), fait qui n'a pas été suivi immédiatement d'une délivrance, et qu'il va être question de la délivrance des Ammonites dans l'avenir. Rachi avait déjà remarqué qu'il y a sept oppressions pour sept genres d'idolâtrie au v. 6, mais n'est-ce pas ce qui a porté les glossateurs à grossir ici la liste ? — Les Sidoniens ne s'expliquent guère, mais il est vrai que nous ne con-

d'Israël : Ne ' vous ai-je pas fait monter ' d'Égypte ? [ ] [12] Et les Sidoniens, et Amaleq et ' Madian ' vous ont opprimés, et vous avez crié vers moi, et je vous ai sauvés de leurs mains. [13] Et vous m'avez abandonné et vous avez servi d'autres dieux ; je ne veux donc plus recommencer de vous sauver. [14] Allez, criez vers les dieux que vous avez choisis, qu'ils vous sauvent dans le temps de votre angoisse. [15] Et les fils d'Israël dirent à Iahvé : Nous avons péché, fais-nous tout ce qui sera bon à tes yeux, seulement délivre-nous en ce jour ! [E] [16] Et ils firent disparaître

11. העליתי אתכם ; TM om. — Rayer ומן האמרי מן בני עמון ומן פלשתים.
12. מדין ; TM מעון *Ma'ôn*.

---

naissons pas toutes les circonstances. On sait que ce nom s'employait pour les Phéniciens en général. Ainsi Ethbaal roi des Sidoniens I Reg. **16** 31 était d'après Josèphe (Ant. VIII **13** 2) roi de Tyr. La mention des Sidoniens s'expliquerait donc très bien si l'oppresseur du ch. **4** était le roi de Tyr צור et non חצור. Cela irait bien aussi avec le rapprochement des Cananéens et des Sidoniens **3** 3. 'Amaleq n'a figuré qu'avec Madian, **6** 3 ; מעון figurera plus tard dans l'histoire (I Chr. **4** 41) etc., probablement Ma'ân à six heures à l'est de Pétra ; mais ici Madian est beaucoup plus probable avec G(A, B, *Lag.*). La tradition textuelle est d'ailleurs assez flottante. Le *Syr.* remplace les Amorrhéens, les Ammonites et les Philistins par les Moabites ; au v. 12 il met les Ammonites pour Ma'on. Ce dernier mot est lu Canaan par *Vg.* et quelques manuscrits grecs. — En présence de ces divergences on serait tenté d'adopter la cure radicale de Moore qui lit : « Les Égyptiens vous ont opprimés et je vous ai délivrés de leurs mains. » Mais le R^{D} a dû se placer dans une situation différente de celle de la sortie d'Égypte. Il y a eu chute et rechute, la situation est empirée. D'ailleurs un simple glossateur eût difficilement introduit les Sidoniens. — Le thème du repentir, comme **2** 18.

13) La rechute comme **2** 19.

14) Cf. Dt. **32** 37 s.

15) Nouvelle confession, beaucoup plus humble que la première, qui se soumet éventuellement au châtiment. Cette soumission à la volonté de Dieu se retrouve I Sam. **3** 18 ; II Sam. **15** 26. Il n'est pas nécessaire que toutes les confessions de péchés soient de E.

16) Ce verset qui suit l'aveu des fautes se souderait aussi bien à v. 10. D'ailleurs Moore et Budde remarquent des traces de E. Il y a une grande ressemblance avec Gen. **35** 2 ; Jos. **24** 20-23 ; I Sam. **7** 3. Cela conduirait à

les dieux étrangers qui étaient parmi eux, et ils servirent Iahvé, et il ne put supporter plus longtemps les souffrances d'Israël.
17 Or les fils d'Ammon se rassemblèrent et campèrent à Galaad, et les fils d'Israël se réunirent et campèrent à Miṣpa.
18 Et le peuple dit [ ] chacun à son compagnon : Quel est l'homme qui commencera à combattre contre les fils d'Ammon? qu'il soit le chef de tous les habitants de Galaad.

11. — [J] 1 Or Jephté, de Galaad, était un brave. Il était fils

18. Om. שרי גלעד *les princes de Galaad.*

---

attribuer à E Dt. **31** 16. Donc אלהי הנכר représente dans E אלהים אחרים de D. — Sur la locution : avoir l'âme courte, perdre patience, cf. Num. **21** 4 (E), Jud. **16** 16, Zach. **11** 8 Dans Job **21** 4 et Ex. **6** 9 (P) avec רוח au lieu de נפש. — עמל comme Dt. **26** 7.

10 17-**11** 11. Débuts de Jephté. — E et J. Deux récits parallèles. Dans E, les Israélites cherchent un chef (ראש) (**10** 18); or un certain Jephté avait été chassé par ses frères (**11** 2); c'est lui qu'on va chercher pour être chef (**11** 8), ce qu'il exige formellement (**11** 9); on jure devant Iahvé, car Jephté avait prononcé toutes ses paroles à Miṣpa. Il y vivait donc, mais à l'écart de sa famille. Dans J, Jephté, fils d'une courtisane, a dû fuir son pays (**11** 1a.3). La guerre éclate (4); on va le chercher au pays de Tob où il est à la tête d'une troupe et on lui propose de devenir capitaine des Israélites (5b.6). Il accepte (**11** 11a). Rédactionnel peut-être « les anciens » pour « les frères » au v. **11** 7 et ראש ajouté v. 11a.

17) ויצעקו comme **6** 34 et **7** 24 dans J. Tournure qui se retrouve **6** 35 et **7** 23. Gala'ad doit être représenté du moins quant au nom par Djal'oud, à plus de deux heures au nord de Salṭ. מצפה pourrait très bien être *Miṣibṭa* entre *Souf* et *Djérach*, découvert par Schumacher (*Mit.* DPV 1897 p. 5). Il semblerait par le rapport entre ces deux positions que les Israélites sont refoulés par une invasion qui viendrait du sud.

18) העם se comprend très bien, c'est l'agglomération de gens qui n'ont pas de chef et qui en cherchent un ; il est étrange que ce terme soit expliqué par שרי גלעד, les princes de Galaad ; ces derniers mots sont une glose. D'ailleurs les groupements des Israélites avaient leurs chefs naturels, nommés *anciens* dans **11** 5-11. G(A) harmonise en lisant : les chefs du peuple de Galaad. Il y a une tournure analogue **1** 1.

11 1) יפתח est un nom du type Jacob, qui devait être complété par

d'une prostituée, [E] .... ' et elle enfanta à Galaad ' Jephté;
2 et la femme de Galaad lui donna des fils, et les fils de sa femme
grandirent et ils chassèrent Jephté et ils lui dirent : tu n'hériteras pas dans la maison de notre père, car tu es le fils d'une
autre femme. [J] 3 Et Jephté prit la fuite devant ses frères,

1. ותלד לגלעד; TM ויולד גלעד *et Galaad engendra.*

יפתח־אל ;אל est le nom d'une vallée de Zabulon (Jos. 19 14. 27). C'est un brave guerrier; cf. 6 12; I Sam. 9 1; 16 18 tous dans J. — Les deux parties du verset sont un peu divergentes dans le TM. D'une part Jephté le Galaadi, c'est-à-dire du pays de Galaad, est né d'une courtisane, par conséquent d'un père inconnu; d'autre part on voit un personnage nommé Galaad qu'Hum. tient pour un nom réel tandis que Calmet disait déjà « un homme de Galaad », qui engendre Jephté. L'expression ויּוֹלֶד « faire enfanter » est technique et caractéristique du Code Sacerdotal. Au v. suivant la mère de Jephté est simplement une autre femme par rapport à la femme légitime de Galaad, donc une première femme ou une concubine reconnue. La rédaction des LXX est du moins bien meilleure : καὶ ἔτεκεν τῷ Γαλααδ (A et consorts) soit : ותלד לגלעד, ἢ ἐγέννησεν τῷ Γαλααδ (B). *Vg. qui natus est de Galaad.* Les commentateurs ont harmonisé en faisant de la courtisane une concubine. Malgré ces tentatives de conciliation il demeure que 1a indique d'un mot tout ce qu'on savait de Jephté : bâtard né d'un père inconnu en Galaad, et que le père Galaad de 1b ne peut être que le résultat d'une confusion.

La rédaction actuelle peut se soutenir en rigueur parce qu'en somme une courtisane peut avoir un enfant d'un père connu, mais la meilleure explication de la divergence est de supposer deux documents qui n'ont été qu'imparfaitement soudés. Il faut supposer un autre nom que Galaad pour père, peut-être איש גלעד.

2) Suite de 1b. Les anciens commentateurs discutaient sur le droit des Hébreux par rapport aux enfants illégitimes; mais ce mot, dans la polygamie, ne pouvait avoir le même sens que dans le droit de la monogamie; cf. Gen. 21 10.

3) Jephté prend la fuite, ce qui suppose plus que la simple privation de l'hérédité. Il se peut que sa fuite ait été d'abord volontaire, à la suite d'un fait dans lequel on lui donna tort; cf. II Sam. 13 37 où la fuite d'Absalon est tout d'abord volontaire. Le pays de Ṭob était probablement au nord de Galaad (cf. II Sam. 10 6.8 et I Macch. 5 13; II Macch. 12 17). D'après les

et il habita au pays de Ṭob, et des hommes de rien se rassemblèrent autour de Jephté et firent avec lui des expéditions. 4 Or, après un certain temps, les fils d'Ammon vinrent à combattre contre Israël. [E] 5 Et lorsque les fils d'Ammon eurent entrepris la guerre contre Israël, [J] les anciens de Galaad allèrent prendre Jephté au pays de Ṭob. 6 Et ils dirent à Jephté : Viens, et tu seras notre capitaine, et nous combattrons les fils d'Ammon. [E] 7 Et Jephté dit aux anciens de Galaad : N'est-ce pas vous qui m'avez pris en haine et qui m'avez chassé de la maison de mon père ? et pourquoi venez-vous à moi maintenant que vous êtes dans l'angoisse ? 8 Et les anciens de Galaad dirent à Jephté : C'est bien pour cela que maintenant nous sommes revenus à toi, et tu iras avec nous, et nous combattrons les fils d'Ammon, et tu seras notre chef et celui de tous les habitants de

Macch. le pays de Tubin serait entre Dera'at et Boṣra, peut-être Ṭaiyebé. Le Talmud nomme la région de Ṭob סוסיתא, c'est-à-dire *Hippos*, auj. *Sousiyé*, dans *Jer. Chebiith*, V. 1, fol. 36, mais d'après quelle autorité? Les gens qui se rassemblent auprès de Jephté sont sans position comme lui, ils font ensemble de vraies expéditions; ils sortent, parce que le vol n'est honorable qu'aux dépens des tribus voisines.

4 s.) Le v. 4 semble faire double emploi avec v. 5a . Le G (B) supprime v. 4, le G (*Lag.*) au contraire v. 5a, la *Vg.* a combiné. Il est d'ailleurs certain que le v. 4 a un aspect plus primitif comme commençant *ab ovo* l'histoire des invasions des Ammonites. Le v. 5a est un remplaçant qui suppose l'histoire déjà commencée v. 17 et qui se sera glissé en doublet dans le texte. מימים « au bout d'un an » (v. 40; **17** 10) depuis son expulsion, d'après Budde etc., mais les exemples cités supposent une périodicité qui ne parait pas ici. Le terme est très vague.

6) קצין indique un commandement militaire Jos. **10** 24.

7) Les anciens, peut-être les frères dans la rédaction de E. Jephté croit avoir le bon droit pour lui. Il reproche aux anciens de l'avoir chassé de sa maison paternelle par haine.

8) לכן G(B) διὰ τοῦτο, « précisément » ; les anciens évitent la discussion des faits et reconnaissent implicitement leur tort ; en tous cas ils ont besoin de Jephté. Il est inutile de lire לא כן avec G (*Lag.*, A). Jephté sera à la tête de tous les habitants de Galaad, cf. **10** 18, ce qui soude étroitement ces deux passages.

Galaad. [9] Et Jephté dit aux anciens de Galaad : Si vous me ramenez pour combattre les fils d'Ammon, et que Iahvé les mette en fuite devant moi, je serai votre chef ! [10] Et les anciens de Galaad dirent à Jephté : que Iahvé soit témoin entre nous, si nous ne faisons pas comme tu as dit. [J] [11] Et Jephté vint avec les anciens de Galaad, et ils le prirent [ ] pour chef et pour capitaine. [E] Or Jephté prononça toutes ses paroles devant Iahvé à Miṣpah. [12] Et Jephté envoya des messagers au roi des

11. Omettre העם.

---

9) Jephté répète la promesse pour obtenir un engagement plus solennel, tout en ajoutant qu'il ne l'accepte que pour le cas où il serait vainqueur. Il est toujours question d'être *à la tête*, comme v. 8.

10) La formule du serment, spéciale à cet endroit, insiste sur la qualité de témoin donnée à Dieu, comme dans le traité entre Laban et Jacob (Gen. 31 49).

11) 11ᵃ est la conclusion des deux négociations : à cause de 11ᵇ qui se soude étroitement à 10, nous relions 11ᵃ à 6, לראש est rédactionnel. Supprimer העם avec G(M de *Moore*) ; Syr.-hex. sous astérisque. — Le v. 11ᵇ est très difficile à expliquer dans ce contexte. Jephté n'a pas à répéter ce qu'il a dit pour donner plus de solennité au contrat, il devrait plutôt exiger que les anciens répètent leur serment devant Iahvé ; d'ailleurs il est déjà constitué chef dans la première partie du verset. Il est incontestable que ces mots iraient admirablement après v. 31. Mais d'où serait venue l'idée de les déplacer ? Nous les considérons simplement comme l'explication de v. 10. Les Anciens ont pu prendre Iahvé à témoin, parce que tout se passait devant lui à Miṣpah. Il ne peut être question ici que du Maspha de Galaad ; il serait peu loyal de songer à Maspha de Benjamin pour se rapprocher de l'arche. Mais il n'est pas nécessaire non plus d'imaginer une idole de Iahvé. Cependant comme le terme לפני יהוה suppose un sanctuaire, il s'agissait sans doute d'un autel de Iahvé.

12-28. Négociations avec le roi des Ammonites. — Depuis longtemps les commentateurs sont frappés de ce fait que Jephté qui est censé parler au roi d'Ammon semble viser bien plutôt le roi de Moab. Ils ont essayé certaines harmonies : il y avait des Moabites dans l'armée des Ammonites, les Ammonites avaient conquis Moab, Camos était le dieu des deux peuples etc.

fils d'Ammon, disant : Qu'y a-t-il donc entre moi et toi pour que tu sois venu combattre contre mon pays?
13 Et le roi des fils

Plutôt que d'admettre ces échappatoires les critiques voient ici une source différente : selon l'auteur, Jephté avait fait la guerre non aux Ammonites, mais aux Moabites. Un rédacteur avait harmonisé. Nowack n'hésite même pas à mettre Moab partout où le texte porte Ammon ou à supprimer Ammon. Voici les raisons : v. 15 Moab est nommé avant Ammon ; v. 18 on n'a pas touché le pays de Moab ; les villes du v. 26 vont à Moab ; Camos est le dieu de Moab (v. 24); Balaq qui n'a pas réclamé est un ancien roi de Moab. Les arguments sont très forts et avaient déterminé notre conviction dans une première rédaction. Il ne serait pas impossible que Jephté ait fait deux campagnes, l'une contre Moab, l'autre contre Ammon, mais l'idée de supprimer toute la campagne de Moab pour n'en conserver que l'argumentation contre Moab, appliquée à Ammon, serait bien étrange. Nous admettons avec Moore que le texte authentique du v. 26 est celui de l'ancienne version grecque (cf. *infra*); dès lors le contesté, Hésébon, Ia'zer et les bords du Jourdain convient plus à Ammon qu'à Moab : c'est là qu'est le point décisif, tout le reste est de l'histoire ancienne. Lorsque le roi étranger est comparé au roi de Moab, il ne faut pas conclure qu'il en descend. Il est beaucoup question de Moab dans ce qui précède parce que les droits d'Ammon et de Moab étaient les mêmes. Israël a épargné ce qui était en propre à Moab, il a seulement conquis le pays occupé par les Amorrhéens, sans tenir compte des possesseurs antérieurs. Ia'zer était ici sur le même pied que les villes au nord de l'Arnon (Num. **21** 32). Moab est nommé le premier v. 15 parce qu'il était le premier sur le passage. Le discours n'est pas exempt de longueurs ; Édom n'avait rien à faire dans la circonstance ; l'auteur dit tout ce qu'il a lu dans l'histoire. Une seule difficulté est insoluble. Camos ne peut avoir été le dieu des Ammonites. Il faut supposer ici une erreur de texte. Le dieu des Ammonites était Malik. Peut-être ce nom, pris par un copiste pour un nom commun, *roi*, a-t-il paru incompréhensible et a-t-il été remplacé par Camos plus connu ?

12) Qu'y a-t-il entre nous, quelle question avons-nous à démêler ensemble; cf. II Reg. **3** 13. C'est un procédé conciliateur comme ceux de Moïse dans E vis-à-vis d'Édom (Num. **20** 14) et des Amorrhéens (Num. **21** 21).

13 s.) Le roi d'Ammon répond qu'en sortant d'Égypte Israël s'est emparé du pays situé entre l'Arnon et le Iabboq, en parfaite conformité avec Num. **21** 24, mais il qualifie ce territoire de « mon pays ». Difficulté considérable : l'Arnon est l'*Ou. Modjîb* actuel, entre *Dhibân* et le *dj. Chihân*, le Iabboq

d'Ammon dit aux messagers de Jephté : C'est qu'Israël a pris mon pays, lorsqu'il est monté d'Égypte, de l'Arnon jusqu'au Iabboq et au Jourdain : et maintenant rends ' le ' pacifiquement.
14 Jephté reprit encore et envoya des messagers au roi des fils d'Ammon,
15 et il lui dit : Voici ce qu'a dit Jephté : Israël n'a pris ni le pays de Moab, ni le pays des fils d'Ammon ;
16 lorsqu'ils sont montés d'Égypte, Israël est allé dans le désert jusqu'à la mer rouge, et il est arrivé à Cadès.
17 Et Israël

13. אותה ; TM אתהן *elles.*

---

est la *Zerqâ* qui prend sa source au sud d'Ammân, l'ancienne capitale des Ammonites. Dans son ensemble ce territoire était plutôt moabite qu'ammonite, cependant il ne peut pas non plus être considéré comme purement moabite, car Ia'zer, aujourd'hui ou. Ṣîr, formait la limite des Ammonites (Num. **21** 24 LXX). — Le plur. fém. s'entend des villes dont le roi d'Ammon demande la restitution légale et définitive; mieux vaut lire אותה avec Moore d'après quelques *mss.* grecs αὐτήν et *Vg. eam.*

15) Jephté nie, et le territoire de Moab figure ici en première ligne. On peut dire que sa négation s'étend aussi loin que l'affirmation du roi ennemi; comme le territoire au nord de l'Arnon était ancien territoire moabite et que c'était celui que les Israélites venant du sud avaient dû rencontrer le premier, il introduit en première ligne le pays de Moab. Il va maintenant exposer des faits, et comme Ammon ne jouait aucun rôle dans l'ancienne histoire, tout va rouler sur Moab et même sur Édom pour insister sur la correction diplomatique des Israélites.

16) Budde après Well. et Holz. voit ici une réminiscence de l'itinéraire direct des Hébreux, de la mer rouge à Cadès où aurait eu lieu la promulgation de la loi. Mais d'abord, *ad hominem*, cet itinéraire direct, à supposer que ce soit celui de J, ne peut être celui de l'auteur récent auquel ces critiques attribuent notre passage. Surtout Jephté ne peut vraiment pas remonter au déluge ; les faits du Sinaï n'avaient rien à faire ici : il mentionne la sortie d'Égypte par la mer rouge et arrive aussitôt à Cadès, point de départ des négociations (Num. **20** 14 ss.). — Sur Cadès = *'Aīn Kdeis* cf. RB. 1896, 440-451 ; sur l'itinéraire des Israélites, RB. 1900, 63-87 ; 273-287 ; 443-449.

17) Les négociations avec le roi d'Édom comme Num. **20** 14-21 (E). Il n'est fait allusion nulle part dans le Pentateuque à des pourparlers avec

envoya des messagers au roi d'Édom, disant : Permets-moi de
passer à travers ton pays ; et le roi d'Édom n'y consentit pas ; il
envoya de même au roi de Moab, et il ne voulut pas. Alors Israël
demeura à Cadès, [18] et il alla dans le désert et tourna le pays
d'Édom et le pays de Moab, et il vint à l'orient du pays de
Moab et ils campèrent au delà de l'Arnon, et ils ne vinrent pas
dans le territoire de Moab, car l'Arnon est la limite de Moab.
[19] Et Israël envoya des messagers à Siḥôn, roi des Amorrhéens,
roi d'Ḥésébon, et Israël lui dit : Permets-moi de passer à travers
ton pays jusqu'à mon but. [20] Et Siḥôn ' refusa ' de laisser
passer Israël sur son territoire, et Siḥôn rassembla son peuple,

20. וַיְמָאֵן ; TM וְלֹא הֶאֱמִין *et il n'eut pas confiance.*

Moab. Mais dans le fait nous voyons qu'on a évité son territoire (Num. **21** 11) ; ils sont donc très vraisemblables en eux-mêmes et il y avait une raison particulière de les mentionner ici. On met le séjour à Cadès après ces pourparlers, tandis que dans la rédaction actuelle de Num. **20**, le séjour à Cadès est marqué avant (Num. **20** 1) ; notre verset indique probablement l'ordre primitif de E. Cela importe peu pour le fond. Les Israélites repoussés dans leur attaque directe, ne pouvant obtenir le passage, restent à Cadès, c'est l'ordre le plus naturel. Dans Num. **20**, il a fallu sans doute compléter avec P qui arrivait à Cadès assez tard ; il suffirait de placer Num. **20** 1, après **20** 22.

18) On tourne Édom, puis Moab, et on arrive à l'orient du pays de Moab ; c'est-à-dire qu'on monte de l''Arabah en tournant la frontière sud de Moab pour arriver à sa frontière est ; en suivant à l'est du Chéra depuis l''Aqabah on n'eût pas *tourné* Moab. Quelques expressions ont selon nous été prises dans ce contexte excellent pour être placées Num. **21** 11 (cf. RB. *loc. laud.*). Ils campent à l'est, de l'autre côté de l'Arnon ; il s'agit ici de l'*Ou. Ledjoun* qui court du sud au nord et qui est bien la branche principale de l'ouady Modjîb. C'est de la sorte que l'Arnon constitue pour eux la limite de Moab, car une fois au nord de l'Arnon ils n'avaient pas à revenir sur leurs pas pour attaquer Moab chez lequel ils ne devaient pas s'installer.

19 s.) Allusion à Num. **21** 21-23. La correction du v. 20 d'après G(A, *Lag.* etc.) et Num. **20** 21 est nécessitée parce que la tournure de TM est insolite. ויׄמאז étant changé en והאמין la négation devait forcément s'introduire.

et ils campèrent à Iahaṣ et il se battit contre Israël. [21] Et Iahvé dieu d'Israël livra Siḥôn et tout son peuple dans la main d'Israël et ils les battirent, et Israël prit possession de tout le pays des Amorrhéens qui habitaient dans ce pays. [22] Et ils prirent possession de tout le territoire des Amorrhéens, depuis l'Arnon jusqu'au Iabboq, et depuis le désert jusqu'au Jourdain. [23] Et

La *Vg.* mêle le TM et le G : *qui et ipse Israel verba despiciens, non dimisit eum*. Pour *Iahaṣ* ; cf. sur Num. **21** 23.

21 s.) C'est encore une allusion aux faits racontés Num. **21** 24. Jephté n'oppose rien de spécial aux Ammonites, il établit seulement le droit de conquête d'Israël, sans se préoccuper de savoir si les Amorrhéens avaient eux-mêmes conquis le pays sur d'autres. L'argument tiendrait même dans ce cas, car Moab était censé avoir perdu ses droits, mais Budde remarque bien que Jephté ne paraît pas viser cette hypothèse ; il n'avait pas à insister sur ce qui pouvait fournir une prétention à ses adversaires. La capitale des Ammonites n'est pas nécessairement comprise dans ce territoire, elle était trop à l'est, les Num. ne mentionnent là que la conquête de Ia'zer, Num. **21** 32 comme étant aux Amorrhéens. Le désert est donc dans un sens vague : d'ailleurs une ligne droite tirée du sud au nord à la frontière du désert de Moab laisserait Ammân à l'est.

23 s.) Le verbe ירש au *qal* signifie posséder ; à *hiph.* il a deux sens, faire posséder, mettre en possession de, et chasser, déposséder. Il pourrait être pris dans le premier sens deux fois au v. 24 à condition de supprimer מפנינו avec G(A), il l'est dans le deuxième sens au v. 23. Si l'on veut admettre un seul sens à hiph. dans ce contexte, il faut conserver מפנינו et effacer ך dans ויורישך avec *Vg.*, ce qui est d'autant plus facile que כ suit. C'est la solution de Moore. Dans ce cas, ce qui est attribué à la divinité, c'est la victoire sur ses ennemis ; le rôle du dieu est surtout de chasser les précédents possesseurs, son peuple s'installe ensuite. Jephté ne fait aucune difficulté de raisonner selon les idées communes. Chacun a le droit de profiter des victoires de son dieu : Iahvé n'a pas combattu pour le compte des adversaires, ils n'ont pas le droit de profiter de la victoire. On n'est pas autorisé par le texte à dire avec les anciens commentateurs que Jephté parle à un sot selon sa sottise ; rien ne marque dans le texte qu'il sût que Camos n'était qu'une vaine idole qui ne pouvait rien posséder (contre *Hum.*) ; mais il n'est pas permis non plus d'affirmer que Jephté mettait dans sa pensée Camos sur le même rang que Iahvé, parce que dans les relations internationales on part toujours de principes communément

maintenant que Iahvé dieu d'Israël a chassé l'Amorrhéen de devant son peuple Israël tu en prendrais possession ? [24] Est-ce que tu ne possèdes pas ce que Camos ton dieu [ ] a enlevé à ses possesseurs? de même tout ce que Iahvé notre dieu a enlevé à ses possesseurs, nous le possédons. [25] Vaux-tu donc mieux [ ] que Balaq fils de Ṣippor, roi de Moab? est-ce qu'il est entré en

24. Omettre ךָ dans יורישך.
25. Omettre טוב.

---

reçus. Jephté ne pense pas sans doute que le pouvoir de Iahvé soit limité par celui de Camos; à l'occasion Iahvé pourra aussi le chasser; la question de savoir quel est le plus fort n'est pas agitée et ne pouvait pas l'être dans des négociations pacifiques. Le seul point est celui-ci : puisque les adversaires s'installent sans scrupule dans le pays que leur dieu met à leur disposition, Israël a pu user du même privilège. Camos ne peut être que le dieu de Moab. Jusqu'à présent la situation pouvait s'accorder avec le roi des Ammonites; on leur appliquait les conclusions logiques d'événements historiques qui leur étaient communs avec Moab; Moab était nommé de préférence parce que l'ancienne histoire le mettait beaucoup plus en évidence. Mais ici c'est Moab qui est visé directement, à cause de Camos son dieu (I Reg. **11** 7.33; II Reg. **23** 13; Jer. **48** 7.13.46. et l'inscription de Mésa). On ne peut pas dire que les Ammonites qui avaient pour dieu Milcom (I Reg. **11** 33; Jer. **49** 1.3) adoraient aussi Camos car il s'agit ici du dieu national, propre à chaque peuple, qui triomphe avec lui (*Moore*). Il faut choisir entre une grosse difficulté littéraire et une altération textuelle. Nous aimons mieux croire que Camos s'est glissé dans le texte au lieu de מלך ou מלכם plutôt que de considérer toute la négociation comme démarquée.

25) La comparaison avec Balaq roi de Moab n'indique nullement que Jephté a affaire au roi de Moab (contre *Budde* etc.), mais plutôt le contraire, Balaq n'étant pas nommé son ancêtre ni son prédécesseur, mais roi de Moab, sans doute par opposition à lui-même. L'histoire de Balaq (Num. **22-24**) figurait dans E et dans J. — Effacer טוב avec G(A, *Lag.* etc.) plutôt que de supposer que le premier טוב est un infin. abs.; il n'y a place ici que pour un adjectif. Jephté savait d'après les anciennes histoires que Balaq n'avait ni argumenté, ni combattu, mais avait eu plutôt recours à la ruse en faisant maudire Israël par Balaam. D'ailleurs comme Balaq était contemporain de la conquête, la pensée de Jephté développée au v. suivant

dispute avec Israël? est-ce qu'il a combattu contre eux?
26 Lorsqu'Israël s'est établi dans Hésébon et ses dépendances,
' dans Ia'zer ' et ses dépendances, et dans toutes les villes qui
sont sur les bords ' du Jourdain ' (trois cents ans), [ ] pourquoi

26. ביעזר; TM בערוער *dans 'Aro'ër.* — ירדן; TM ארנון *de l'Arnon.* — Omettre ו.

---

est bien que c'était le moment de protester, et non lorsque la prescription a créé en faveur d'Israël un titre de plus (contre *Moore*).

26) Ce verset semble altéré de plusieurs manières. La date de trois cents ans ne concorde pas avec בעת ההיא qui s'entend du moment de la première occupation, quand Israël s'installa, בשבת, car ces mots ne peuvent signifier « durant tout ce temps de trois cents ans », mais « à cette époque » (**3** 29; **4** 4; **12** 6; **14** 4; **21** 14.24). De plus le TM a 'Aroër et l'Arnon, donc 'Aroër près de l'Arnon, c'est-à-dire uniquement un pays moabite depuis Hésébon, qui n'a rien à faire cette fois avec la prétention actuelle des Ammonites. Le G(A) lit Ia'zer au lieu d''Aroer et tous les Grecs (avec *Vg.*) le Jourdain au lieu de l'Arnon. Il faut sans hésiter préférer ces lectures avec Moore (contre *Budde*). Elles sont seules en situation quand il s'agit des Ammonites et c'est pourquoi Budde les taxe d'harmonisation. Mais en tous cas cela remonterait à un original hébreu, car le grec n'aurait pas arrangé si habilement une difficulté topographique. Puis outre que le grec a pour lui la parfaite conformité avec l'ensemble du contexte, le TM a contre lui un point décisif : après avoir nommé 'Aroër et ses filles il était absolument inutile d'ajouter : et toutes les villes qui sont au bord de l'Arnon ; de plus 'Aroër a pu pénétrer là par confusion avec l''Aroër des Ammonites ; cf. v. 33. La partition du grec est excellente, Hésébon, Ia'zer et les villes des rives du Jourdain. C'était précisément le territoire contesté. Il faut maintenir la coupure du TM ; le v. 26 commence une phrase. Lorsqu'Israël s'y est établi, après sa conquête sur les Amorrhéens dont la capitale était Hésébon, pourquoi n'avez-vous pas alors essayé de s'en emparer? — Il faut naturellement rayer ו devant מדוע, avec G(A, *Lag.*) et laisser הִצַּלְתֶּם avec TM contre Moore qui lit הִצִּלָם avec G(B); il ne s'agit pas du contemporain de Jephté mais de vous autres Ammonites; le verbe peut être dans un sens absolu, comme I Sam. **30** 8. Le sens paraît bien être ici de recouvrer, et par conséquent Jephté suppose que l'occupation amorrhéenne avait dépouillé les Ammonites. C'était le moment de faire valoir leurs droits; non que ces droits fussent admis par

n'avez-vous pas revendiqué à ce moment? [27] Pour moi, je ne pèche pas contre toi, c'est toi qui me fais tort en m'attaquant. Que Iahvé juge, lui qui est juge aujourd'hui, entre les fils d'Israël et les fils d'Ammon! [28] Et le roi des fils d'Ammon ne voulut rien entendre aux paroles que Jephté lui avait fait transmettre.
[J] [29] Or l'esprit de Iahvé fut sur Jephté, et il traversa Galaad et

Jephté, mais enfin alors on aurait pu discuter, tandis que maintenant tout est réglé depuis longtemps.

27) Pécher contre un homme dans Hexateuque seulement dans E : Gen. **20** 9; **40** 1; **42** 22; Ex. **5** 19 (*Budde*), mais Gen. **40** 1 doit être de J. Iahvé qualifié de juge Gen. **18** 25. « Qu'il juge aujourd'hui, lui qui est juge », plutôt que : « qu'il juge lui qui est aujourd'hui juge », *Vg. arbiter hujus diei*, quoique les deux sens soient possibles. Jephté parle ici au nom d'Israël, comme v. 13. Sa pensée à lui se révèle à ce moment. Il considère son dieu comme juge de la querelle. Iahvé ne combattra pas seulement pour son peuple, il sera le juge des deux nations. Ni Moore ni Budde ne soufflent mot de cette conception du rôle de Iahvé. C'est un dernier argument pour le cas prévu où les négociations seront inutiles.

29-40. La guerre et le vœu de Jephté. — De J et E. Le v. 32 suit nécessairement au vœu 30 s., et suffit à raconter la campagne, on passe ensuite au retour à Miṣpah (34 ss.) où la prononciation du vœu a dû se placer au départ. Les v. 29 et 33 sont donc un autre récit de la campagne; cf. critique littéraire.

29) Jephté était déjà décidé à faire la guerre. Le don de l'Esprit n'est pas ici une inspiration pour faire telle ou telle chose, mais un surcroît de force et d'énergie. Il parcourt plusieurs pays, sans doute pour chercher des renforts, animer les courages. Calm. remarquait déjà ici d'après **12** 3 qu'il avait aussi demandé le secours d'Éphraïm. Il est très vraisemblable qu'on devait lire ici Éphraïm au lieu de Galaad 1° *loco* (*Budde*) d'autant qu'ensuite Jephté arrive à Miṣpah de Galaad. Moore objecte que les Israélites y étaient déjà rassemblés (**10** 17), et que par conséquent ce verset n'est qu'un essai de souder au vieux fond les pourparlers avec les Ammonites (Moabites) qu'il considère comme plus récents. La conciliation n'est pas impossible. Jephté a pu juger que les Israélites n'étaient pas en force, ce qu'ils devaient bien sentir eux-mêmes en cherchant un chef, et chercher du renfort. N'en trouvant pas il a recours au vœu, moyen suprême et désespéré. Malgré tout il est difficile de prendre עבר dans le sens de chercher du renfort, et la phrase serait plus claire comme marquant le retour de Jephté du pays

Manassé, et il traversa Miṣpah de Galaad, et de Miṣpah de Galaad [il passa] ‘derrière’ les fils d’Ammon. [E][30] Et Jephté fit un vœu à Iahvé, et il dit : Si tu livres les fils d’Ammon dans ma main, [31] quiconque sortira des portes de ma maison pour venir à ma rencontre lorsque je reviendrai en paix après avoir vaincu les fils d’Ammon, il sera à Iahvé, et je l’offrirai en holocauste. [32] Et Jephté se dirigea contre les fils d’Ammon pour les combattre, et Iahvé les livra dans sa main. [J] [33] Et il les battit, depuis Aroër jusqu’à ce que tu arrives à Minnith, vingt villes, et jusqu’à Abel Keramim, remportant une victoire com-

29. בעבר : TM עבר *il passa.*

---

de Ṭob; il parcourt rapidement le pays, traverse Miṣpah, fond sur les Ammonites. Cette rapidité vient de l’esprit de Iahvé. Mais dans ce cas il ne faudrait pas suppléer Éphraïm (ce que fait *Budde* qui donne cette solution d’après *Holzinger-manuscrit*) mais une région intermédiaire entre Ṭob et Manassé oriental, peut-être Argob. Ce serait un doublet de 11ᵃ, probablement d’après un autre document. — Lire avec G. בְּעֵבֶר au lieu עָבַר, étonnant avec l’acc. dans le sens d’aller vers; l’auteur marque que par une manœuvre hardie, Jephté tourne les Ammonites, ce qui est conforme au v. 33.

30 s.) Le vœu n’est que trop clair. Jephté promet de donner à Iahvé et par mode d’holocauste, la personne qui sortira des portes de sa maison pour venir à sa rencontre. Cela s’entend évidemment de la première personne qu’il verra sortir : la personne qui sortira quand il viendra en vue de sa maison; le *primus* de la *Vg*. n’est nullement nécessaire. On a allégué que les animaux vivaient dans les maisons avec leurs maîtres, et cela est encore vrai, par exemple des chèvres, mais les animaux ne vont pas à la rencontre des gens. On remarque ici que Jephté a donc sa maison à Miṣpah, tandis que dans le début du chap. il en avait été chassé, et d’après le v. 29 il l’avait seulement traversée. — Il y a une grande ressemblance dans les termes et le mouvement de la phrase entre ce vœu et celui de Jacob (Gen. **28** 20-22 (E). La précision est extrême, les termes soigneusement calculés.

32) Les conditions du vœu sont remplies, Iahvé lui livre les Ammonites.

33) ‘Aro‘er ne peut être ici la cité moabite sur les bords de l’Arnon, mais ‘Aro‘er en face de Rabba, c’est-à-dire à l’est d’Ammân (Jos. **13** 25) : cette ville n’est pas nommée ailleurs. על פני signifie très probablement

plète, [R^D] et les fils d'Ammon furent abaissés devant les fils d'Israël. [E] [34] Et Jephté vint à Miṣpah, vers sa maison, et voici que sa fille sortait à sa rencontre avec des tambourins et des chœurs de danse, et c'était sa fille unique ! ' en dehors d'elle ' il

34. ממנה ; TM ממנו *en dehors de lui.*

---

l'est, comme la droite le midi, la gauche le nord, le derrière l'occident. On regarde l'orient pour situer les points cardinaux d'après le corps humain (*Moore*). Si Miṣpah est à *Miṣibṭa*, il est très naturel que Jephté ait pris les Ammonites par derrière, quoique Budde trouve si étonnant ce point de départ à l'est d'Ammân. *Minnith* est placé par Eusèbe au quatrième mille d'Hésébon à Philadelphie (*Ammân*) (*On.* **140** 3; **280** 44), ce qui convient parfaitement. *Menjah* existe très bien à une heure au nord-est de *Mâdaba*, quoique Moore révoque son existence en doute d'après Tristram, mais serait trop au sud. La situation d'Eusèbe est à *Oum el-Qenâfid.* Entre ʿAroʿer et Minnith, ces deux endroits compris, le texte place vingt villes ; on s'attendrait plutôt à un nouveau point de départ, d'est en ouest. Abel Keramim est d'après *On.* **96** 10, **225** 5 à six milles (ou sept) de Philadelphie, ce qui convient encore. Il faut naturellement rejeter l'identification de Tristram avec *Karm Dhibân*, près de l'Arnon. Budde très disposé à trouver du Moabite dans cette histoire affirme que Minnith à quatre milles d'Hésébon était donc en territoire moabite, Abel Keramim à six milles de Philadelphie en territoire ammonite. Mais il n'y a que treize milles d'Hésébon à Philadelphie. Savons-nous donc si exactement où passait la frontière entre Ammon et Moab ? D'ailleurs il s'agit du point extrême d'une poursuite. Le G de B met ici ἄχρις Ἀρνών en doublet avec ἐν ἀριθμῷ (pour Minnith), mais il n'y a là qu'une preuve de plus que tout ce qu'il y a de moabite dans notre histoire est de date récente, des gloses provenant de la confusion des deux ʿAroʿer ; A et Lag. n'ont pas ce doublet né de la difficulté d'écrire ἕως ἐλθεῖν ...ἐν ἀριθμῷ ! Le but de la poursuite est double comme **7** 22, elle part d'un point donné mais se continue en éventail. — 33^b est naturellement de R^D., cf. **3** 30 ; **4** 23; **8** 28.

34) La fille de Jephté est déjà grande, ce qui ne paraît pas en parfaite harmonie avec v. 2 et 3, surtout si l'on interprète מימים d'une année ; mais peut-être doit-on le prendre dans un sens vague. La fille de Jephté prend la tête du chœur, comme la sœur de Moïse Ex. **15** 20 (E) ; de même dans I Sam. **18** 6. C'est donc la première personne sortie de sa maison qu'aperçoit Jephté. Lire מִמֶּנָּה, le suffixe féminin avec LXX. Il semble

n'avait ni fils ni fille. [35] Et lorsqu'il la vit, il déchira ses vêtements et il dit : Hélas ! ma fille, tu me donnes le coup fatal ! c'est toi qui causes ma douleur ! et moi qui me suis engagé envers Iahvé ' à ton sujet ' et qui ne puis revenir sur ma parole ! [36] Et elle lui dit : Mon père, tu t'es engagé envers Iahvé, fais-moi selon la parole

35. עליך ; TM om.

---

qu'on doive se représenter des femmes s'avançant en cadence sur deux rangs, au son des tambourins dont elles accompagnent la mesure en battant des mains et en balançant le corps ; c'est du moins la mode orientale actuelle.

35) D'après TM בעכרי au plur. signifie : « tu es des personnes qui m'affligent » ; Moore et Budde lisent au singulier : « tu es dans la qualité de quelqu'un qui m'afflige; » ce qui serait très faible comme complément de la pensée après l'*hiph.* de כרע, tu m'as renversé. Le G(B) et la *Vg.* ont eu le sentiment d'une opposition entre Jephté et sa fille : *decepisti me et ipsa decepta es*, mais sans conserver le jeu de deux mots différents, כרע et עכר. Au lieu du participe plur. on serait tenté avec Moore, Budde, de supposer un substantif sing., mais il n'existe pas dans la langue. Le G(A et *Lag.*) : tu as été une épine dans mes yeux. Noter pour la critique des LXX l'étrange leçon de A ἐμποδοστάτη καὶ σεμνοτάτη, corruption graphique grecque de : ἐμποδοστάτηκάς μοι (*Lag.*). La leçon mass. s'explique peut-être par l'ensemble de la vie de Jephté; souvent en butte aux persécutions de ses proches, il mettait dans sa fille toute sa consolation : c'est elle maintenant qui se joint à ceux qui l'ont affligé ; *tu quoque fili mi* ! L'ancienne version grecque : ἐμποδοστάτηκάς με ne suppose pas un autre texte ou peut-être עכרתני (*Moore*) ; ce qu'elle ajoute est probablement authenthique : εἰς σκῶλον ἐγένου ἐν ὀφθαλμοῖς μου, למכשול היית בעיני — פצה ouvrir largement, d'après Ges.[13] indiquerait une parole précipitée et folle Job **35** 16 ; Ps. **66** 14; mais il faut plutôt dire avec Moore et Budde qu'il s'agit au contraire d'une parole grave, solennelle cf. v. 36 ; qui d'ailleurs peut être, comme c'est le cas pour Job **35** 16, d'une solennité disproportionnée avec sa valeur; *il en a plein la bouche*. Ajouter עליך après פי, qui paraît bien établi par la double recension du G περὶ σοῦ (A) κατὰ σοῦ (B) (*Budde*). — Jephté s'afflige de voir sa fille qu'il avait certainement comprise dans son vœu. Il n'avait, avant l'action, mis aucune limite à son sacrifice ; il se désole de voir qu'il a été pris au mot dans ce qu'il a de plus cher.

36) *Mon père, cessez de vous troubler, vous n'êtes point trahi...* L'héroïque

que tu as donnée, puisque Iahvé t'a accordé de te venger de tes ennemis les fils d'Ammon. [37] Et elle dit à son père : Qu'on m'accorde ce que je vais dire ! laisse-moi deux mois de liberté, et j'irai ʼerrer ʼ sur les montagnes, et je pleurerai ma virginité, moi et mes compagnes. [38] Et il dit : Va, et il la laissa aller pour deux mois. Et elle alla, elle et ses compagnes, et elle pleura sa virginité sur les montagnes. [39] Et au bout de deux mois, elle revint vers son père, et il accomplit en elle le vœu qu'il avait voué ; et cependant elle n'avait pas connu d'homme ! Et ce fut

37. והרדתי ; TM וירדתי *et je descendrai.*

---

jeune fille songe que sa mort est la rançon du triomphe, comme l'Iphigénie d'Euripide. Comment a-t-elle si vite compris ? Budde suppose une lacune, mais Moore voit avec raison un effet de la manière naïve de l'auteur — et cependant aussi de son tact littéraire qui lui fait éviter une explication prosaïque. C'est d'ailleurs un des traits de l'Élohiste. Budde efface sans façon les fils d'Ammon dans E ou les remplace par les Moabites; le même voit dans la vengeance de Jephté quelque chose de personnel; mais dans toutes les négociations l'auteur l'identifie fortement avec Israël, v. 12 et v. 27. — Le G(A et *Lag.*) mettent ἐν ἐμοί avant פציתה, mais outre que cette fois cette indication est moins nécessaire pour le sens, elle ne se trouve pas dans B et Lag. omet אבי ; ce peut donc être un doublet אם בי pour אבי, à moins qu'on ne préfère supprimer le touchant אבי.

37) Le *Khetib* רֵעוֹתַי de רֵעִיָּה, le *Qrê* רֵעוֹתַי de רֵעָה qui vient au v. 38. Il serait étonnant qu'il y eût dans les deux versets deux formes différentes, donc préférer le *Qrê*. La descente aux montagnes étonne tout le monde ; elle peut s'entendre à la rigueur si Miṣpah est à Miṣibṭa, c'est-à-dire sur le plateau. Les montagnes boisées et solitaires qui dominent la vallée du Jourdain sont en partie en contre-bas. Mais il vaut mieux lire וְהֵרַדְתִּי avec *Perles* (*Analekten*, p. 51) non comme lui dans le sens de se lamenter, mais dans son sens normal d'*errer*; la peinture est fort belle. Elle pleure sa virginité comme Antigone, gémissant de ne pas laisser de postérité, ce qui est un malheur et un déshonneur; cf. Is. **47** 8 s.; **49** 21.

39) Il exécute son vœu. Quelques-uns traduisent ce qui suit : en conséquence de quoi elle ne connut pas d'homme. Moore et Budde ont objecté que ce sens aurait dû être exprimé par ולא ידעה איש, et que והיא placé en tête donne à la phrase le cachet d'une circonstance additionnelle : « or elle

une coutume dans Israël : [40] d'année en année les filles d'Israël allaient pleurer la fille de Jephté de Galaad, quatre jours par an.

[J] 12. — [1] Or les gens d'Éphraïm se rassemblèrent et passèrent à Ṣaphon ; et ils dirent à Jephté : pourquoi es-tu parti pour combattre les fils d'Ammon sans nous convoquer à aller

n'avait pas connu d'homme. » Kœn. (362 *n*) réplique par l'exemple d'Is. 1 2b, בנים גדלתי והם פשעו בי où והם n'introduit pas une phrase de circonstance ; c'est après qu'ils ont été élevés qu'ils ont méprisé. Nous répondons que le sens d'Is. 1 2b et de notre verset est plutôt une opposition : *et cependant*... le sacrifice est d'autant plus grand, l'auteur insiste sur la virginité. Donc והיא ne peut être considéré à cause de Is. 1 2b comme une conséquence. C'est encore une opposition dans Gen. 18 17b. 18a.-Kœn. argue encore que la série se continue par l'impf. consèc. 39bβ ; mais il faut rattacher ותהי au v. suivant. Le père a sa part de sacrifice dans cette circonstance, car sa race est menacée de s'éteindre.

40) ותהי v. précédent est impossible comme le note Budde ; mais plutôt que de lire ויהי, il vaut mieux laisser le féminin comme neutre et lire avec G לחק au lieu de חק sujet. D'après Kœn. 323 h, le sujet est la fille : elle devint une norme, une règle et non pas : « cela devint une coutume. » Cette fille devient une institution ! תלכנה impf. dans le sens du passé, comme verbe d'habitude selon la coutume qui se représente d'année en année 21 19 ; I Sam. 1 3 ; 2 19. תנה a été pris par les anciennes versions dans le sens de se lamenter, et leur autorité est suffisante ici, d'autant que le seul autre cas 5 11 est fort douteux. La meilleure correction serait celle de Klostermann לענות, pour chanter à deux chœurs (Ex. 32 18) ? Kimchi, qui a, le premier semble-t-il, songé à une réclusion virginale de la fille de Jephté, suppose qu'on allait parler avec elle, la consoler.

12 1-6. Les Éphraïmites et Jephté. — Ce morceau a été considéré par *Well.* (*Compos.*, p. 229) comme sans valeur historique et une pure imitation de 8 1-3. C'est sacrifier très inutilement un trait d'une rare originalité. Les objections tendraient plutôt à prouver une certaine dualité dans l'histoire de Jephté. Celui-ci allègue qu'il a demandé du secours (12 2) ce qui n'est pas dit précédemment et a pu être supprimé par RJE s'il y a bien deux documents. On s'étonne aussi que la plainte des Éphraïmites se produise quand déjà Jephté est rentré dans sa maison et que deux mois se sont écoulés. Il est vrai que l'auteur a pu vouloir terminer tout ce qui regardait le vœu, mais le v. 11 40 a bien l'air de la fin du récit concernant Jephté « de Galaad ». La prétention d'Éphraïm est en effet injustifiée, mais c'est

avec toi ? nous brûlerons ta maison avec toi. [2] Et Jephté leur dit :
j'étais en butte aux attaques, moi et mon peuple, et les fils
d'Ammon ' m'ont opprimé ' fortement ; et j'ai crié ' vers vous ' et
vous ne m'avez pas sauvé de leurs mains. [3] Et j'ai vu ' qu'il n'y
avait personne ' pour [nous] sauver et j'ai pris mon courage à

2. ענוני ; TM *om.* — אליכם ; TM אתכם *vous.*
3. אין ; TM אינך *que tu n'étais pas là.*

---

un trait de caractère de cette tribu. Quoique l'unité soit à la rigueur possible, il semble plus probable que le morceau appartient à un autre document que l'histoire du vœu (E) et par conséquent à J comme d'après nous **8** 1-3. Il est très naturel que le même auteur ait relevé deux fois les prétentions d'Éphraïm pour marquer qu'il n'a pas eu toujours à faire à la même trempe d'homme.

1) ויצעק au sing. comme **6** 34 s. **7** 23 s. צפונה ne peut signifier : dans la direction du nord, ce ne serait pas en situation. Il est question de צפון (Jos. **13** 27), cité après Soukkoth, et qui d'après le Talmud de Jérusalem serait *Amathous* qui joua un rôle important au temps des Hasmonéens, auj. *Amateh*, au nord de *Deir Allâh*, entre le Jourdain (rive gauche) et l'embouchure de l'*Ou. Roudjib*. L'endroit convient très bien comme direction, et il n'est pas dit qu'Éphraïm s'arrêta là. — Le reproche des Éphraïmites, « pourquoi *es-tu passé*, » rappelle soit **11** 29 soit **11** 32 ; il est d'autant plus arrogant qu'Éphraïm n'avait rien à voir à ce qui se faisait au delà du Jourdain. Il prétend donc bien à l'hégémonie. Sur la menace ; cf. Jud. **14** 15 ; **15** 6 (J). Les Éphraïmites affectent de n'en vouloir qu'à Jephté ; rien n'indique ici qu'ils soient en très grand nombre.

2) איש ריב dans le sens passif, un homme auquel on cherche querelle, comme Jer. **15** 10. Jephté s'identifie fortement avec les siens, comme **11** 12. Après עמון il faut suppléer avec G(A, *Lag.* etc.). עִנּוּנִי ; *Vg.* et G(B) omettent avec TM. — וָאַזְעִק avec l'acc. de la personne se trouve encore Neh. **9** 28. Il serait permis de lire אליכם avec G(A, *Lag.* etc.). mais il ne conviendrait pas de ponctuer *hiph.* qui indiquerait une convocation formelle **4** 10.13 ; Jephté n'avait pas titre pour la faire et les Éphraïmites n'auraient pu alléguer si nettement qu'on ne les avait pas convoqués. Le *qal* indique un cri d'appel qu'Éphraïm a pu entendre sans le juger équivalent à une démarche officielle.

3) Lire אין en supprimant ך d'après G(A *Lag.*) οὐκ ἦν ὁ σώζων (*Budde*) ; l'idée est beaucoup plus forte, il n'y avait personne pour me sauver. ואשימה

deux mains et j'ai marché contre les fils d'Ammon, et Iahvé les a livrés dans ma main. Pourquoi donc êtes-vous montés contre moi aujourd'hui pour me combattre? [4] Et Jephté réunit tous les hommes de Galaad et il combattit contre Éphraïm, et les hommes de Galaad battirent Éphraïm [ ]. [5] Et Galaad occupa les gués du Jourdain contre Éphraïm, et lorsque les fuyards d'Éphraïm

4. Omettre כי אמרו פליטי אפרים אתם גלעד בתוך אפרים בתוך מנשה *car ils disaient ; Vous êtes des fuyards d'Éphraïm, vous (Galaad au milieu d'Éphraïm, au milieu de Manassé).*

---

faute de scribe pour ואשימה. Prendre son courage à deux mains, I Sam. **19** 5; **28** 21. Le ו *conséc.* avec l'impf. en ה indique d'après Kœn. 200 *d.* une impulsion intérieure : alors je me sentis pressé de faire... — Sa campagne contre les Ammonites comme **11** 32. Il semble bien d'après עליתם que les Éphraïmites sont maintenant plus haut que la vallée du Jourdain; ils ont pénétré dans le pays de Jephté.

4) 4b d'après TM : « Vous êtes des fugitifs d'Éphraïm, [vous] Galaad, [qui êtes] entre Éphraïm, entre Manassé. » Longues explications dans les auteurs pour savoir comment Galaad se trouvait entre Éphraïm et Manassé. Cause désespérée. D'ailleurs פליט ne signifie nullement la lie d'Éphraïm (*Hum.* d'après *Cornelius a Lapide*), mais seulement ceux qui ont échappé à un danger. Enfin Calm. a très bien vu qu'il y avait là une seconde cause de guerre, parfaitement inutile. Nous sommes en présence d'une glose qui est absente de quelques minuscules grecs et que le *Syr.-hex.* a notée comme une addition hexaplaire (*Field*). On peut hésiter avec ces mss. sur l'étendue de la glose, il est probable qu'elle comprend tout le demi-verset. L'origine de cette glose est probablement que כי אמרו פליטי אפרים אתם se trouvait après v. 6a (*Budde*) : ils les tuèrent « en disant : vous êtes des fuyards d'Éphraïm! » Ces mots ont pu être oubliés par un copiste, replacés en marge, insérés dans un autre endroit. La fin du v. 4 actuel est sans doute une explication des mots devenus énigmatiques à leur nouvelle place; « en effet Galaad est entre Éphraïm et Manassé. » Même ainsi la répétion des deux בתוך n'est guère explicable : peut-être le glossateur a-t-il voulu dire que Galaad était entre Éphraïm et Manassé oriental, ou faut-il lire le premier מתוך *sortir du milieu de* qui conviendrait beaucoup mieux à פליטי? des fuyards sortis du sein d'Éphraïm et établis au milieu de Manassé.

5) Les gués occupés comme **3** 28; **7** 24 (J), לאפרים dans la direction

disaient : Laissez-moi passer ! les gens de Galaad lui disaient : Es-tu d'Éphraïm ? et il disait : Non ! [6] Et ils lui disaient : Dis donc *Chibboleth* ! et il disait : *Sibboleth*, car il ne faisait pas attention, ' et ils disaient : Vous êtes des fuyards d'Éphraïm, vous ! ' Et ils le prenaient et l'immolaient aux gués du Jourdain. Et dans ce temps-là il périt quarante-deux mille hommes d'Éphraïm. [R^D] [7] Or Jephté jugea Israël pendant dix ans, et Jephté de Galaad mourut, et il fut enseveli ' à Miṣpah de Galaad sa patrie '.

6. Ajouter la clause transposée du v. 4.
7. בעירו במצפה גלעד ; TM בערי גלעד *dans les villes de Galaad.*

---

d'Ephraïm. ויאמרו impf. dans le sens passé, fréquentatif : chaque fois qu'il disaient. Le ה interrog. devant אפרתי est à ponctuer הַ et non הֲ (les grammairiens).

6) שבלת peut signifier *épi*, mais aussi *courant d'un fleuve*. Ce dernier sens est ici plus naturel, il était facile sur les bords du Jourdain d'amener ce mot sans exciter la défiance de l'Éphraïmite, d'autant que ce n'est pas un mot de passe comme a compris le G(A, *Lag.*) mais un simple échantillon de prononciation. Les exemples analogues cités par Moore, surtout le fameux *ceci e ciceri* des Vêpres siciliennes (31 mars 1282) se rapportent aussi à des sifflantes. *Calmet* note que quelques personnes disaient un *cien* et un *ceval*. C'est une atténuation analogue du שׁ qui est ici rendue approximativement par ס. En tous cas l'origine du document ne doit pas être éphraïmite ! Il est difficile d'admettre qu'Éphraïm eût dès lors prononcé tous les שׁ comme des ס (ZATW 1888 p. 151 ss. de *Marquart*). יכין d'après quelques-uns sous-ent. לב (I Sam. **23** 22) il n'y prenait pas garde ; ou encore il n'y visait pas (Ps. **7** 14) ; ou en lisant יכול, il ne pouvait pas (*Vg. Syr.* ?). Le sens demanderait : il n'y réussissait pas (LXX), mais ce serait le seul exemple de ce sens pour *hiph.* de כון, dresser, mettre debout, préparer. — Le chiffre des morts (dans toute cette campagne) du côté d'Éphraïm est indiqué comme **3** 29 ; mais 42000 doit être une exagération dûe à un copiste.

7) Ce verset est la formule employée pour les petits juges **10** 2.5 et **12** 10.12.15. Cependant à la fin de l'histoire de Jephté, il est très naturel de l'attribuer à R^D, qui a très bien pu écrire les petits juges. בערי *les villes* au plur. comme lieu de sépulture est une impossibilité. On attendrait ...בעירו ב comme בעירו בעפרה **8** 27. Le Grec donne en majorité « dans sa ville

Galaad », mais il est difficile de prendre Galaad pour un nom de ville, malgré **10** 17. D'autre part certains mss. grecs cursifs (M de *Moore*) donnent ἐν τῇ πόλει αὐτοῦ ἐν Σεφε Γαλααδ, où Σεφε doit être pour מצפה, et cette leçon est fortement appuyée par Josèphe, ἐν τῇ αὐτοῦ πατρίδι Σεβέῃ. τῆς Γαδαληνῆς δ'ἐστὶν αὕτη. On peut donc restituer בעירו במצפה גלעד avec Moore, tout en reconnaissant que le R^D ne connaissant pas l'endroit a simplement écrit « dans sa ville en Galaad » בעירו בגלעד. La faute de copiste du TM a donné lieu à d'amusants *midrachs* des rabbins. « Les uns veulent que par honneur chacune des villes de Galaad ait voulu avoir une partie de son corps, et qu'ainsi il ait été partagé dans diverses villes de ce pays. D'autres au contraire enseignent que Dieu l'ayant frappé d'une maladie fâcheuse en punition du crime qu'il avait commis en sacrifiant sa fille, ses membres s'étaient détachés de son corps et avaient été mis en terre dans les différentes villes où il s'était rencontré » (*Calmet*, d'après *Berechith raba* § 60).

*
* *

Critique littéraire. — Il y a lieu de traiter séparément la seconde introduction et les débuts de la guerre ammonite et l'histoire de Jephté. Sur le premier point **10** 6-18, les opinions sont très discordantes. Tout le monde reconnaît la main de R^D, mais, si on y ajoute un document plus ancien qu'il aurait utilisé, on n'est guère d'accord sur ce document. Moore dit E^2 de 8 à 16, avec Budde de 10-16. Nowack dit E 11-18. Kittel donne tout à R^D.

La critique textuelle indique des surcharges que nous ne pouvons considérer que comme de pures gloses. Au v. 10 où on annonce l'oppression des Ammonites et des Philistins il n'y a place, après les Baals et les Astartés, que pour les dieux d'Ammon et des Philistins; les autres sont plutôt relatifs au passé. Aram est même absent d'une tradition grecque. Le texte a été gonflé de la même manière v. 11 s. où le désordre grammatical et les divergences des versions accusent des remaniements très récents.

L'ensemble est assez semblable à **2** 7-21 où nous avons reconnu R^D développant l'idée de E. Nous concluons donc ici à la même origine. Quant à la part de E, il est assez naturel de lui attribuer les vv. 17 et 18 qui sont l'introduction à l'histoire de Jephté (cf. **10** 18 et **11** 8) où nous le retrouverons. L'oppression **10** 8 avec l'insistance sur le pays des Amorrhéens est de l'auteur des négociations (**11** 12-28) pour nous

E, sauf le chiffre de 18 ans qui doit être du chronologiste, pour nous R^{D}. E a dû mentionner la faute et la pénitence. De ce chef on peut lui donner **10** 10 et surtout **10** 16 où les dieux étrangers (אלֹהי הַנכר) sont du style de E par contraste avec les autres dieux, (אלהים אחרים) (**10** 13) du R^{D}. La trace de E nous paraît même plus visible ici à cause du v. 16 que dans le ch. 2. Ce point est très important pour caractériser sa manière; il contenait donc certainement le thème de la pénitence.

Dans l'histoire de Jephté **11** 1-**12** 7, les critiques sont fort peu d'accord sur l'unité ou les divers documents. Moore paraît plus conservateur dans le sens de l'unité. Tout le récit proprement dit est attribué à E; les négociations (**11** 12-28) sont censées de celui qui a réuni J et E; de même **12** 7. Ce qui paraît contraire à l'unité (**11** 1^{b} 2 5^{a} 29) est considéré comme d'une rédaction très tardive. Budde a la même opinion de **11** 1^{ba}-2 et c'est le point qui ne lui permet pas une distinction complète et rationnelle. Nous donnons sa division à laquelle nous avons abouti de notre côté, à peu de changements près : J **11** 1^{a}.3.4^{a} ; **10** 6^{a*}; **11** 4^{b}. 5^{b}. 6-11^{a*}. $29^{a\beta b*}$. 32^{*}. 33^{a*}. E : **11** 1-11^{a*} ? 12-28. $29^{a\alpha}$. 30 s. 11^{b}. 32^{*}. 33^{a*}. 34.35^{a} .... 35^{b} 40. R^{JE} **11** 5^{a} (**11** 12-28). D^{2} : **11** 33^{b}; **12** 7^{a}. R^{P} : **11** 1^{b} 2 ; **12** 7^{b} ?

La part de R^{D} est très faible : **11** 33^{b}; **12** 7. Ces petits cadres enlevés, il est certain que le récit présente des obscurités qui décèlent un certain manque d'unité. La question est donc de savoir si on peut les attribuer à des retouches rédactionnelles, gloses, etc., ou si nous sommes en présence de deux documents primitifs combinés. Dès **11** 1 nous avons une divergence entre 1^{a} et 1^{b} + 2, le fils de la courtisane et le fils de la seconde femme. Le v. 4 fait double emploi avec 5^{a}. Le v. 11^{b} ne s'explique pas après 11^{a} où tout est terminé. L'unité des négociations ne fait doute pour personne; les critiques opinent pour une négociation avec Moab (cf. sur **11** 12-28); nous croyons pouvoir maintenir Ammon. Mais le v. 29 étonne : au v. 11^{b} nous étions déjà à Mispah; maintenant Jephté y passe après avoir parcouru tout le pays. Le vœu (v. 30) suppose que Jephté quitte sa demeure, alors qu'il est déjà parti au v. précédent, et nous voyons que cette demeure est à Mispah (v. 34), tandis que Jephté était un banni (**11** 3). Lorsque l'histoire de Jephté paraît terminée **11** 40, elle reprend de nouveau **12** 1 ss. Sur plusieurs points on pourrait à la rigueur harmo-

niser, quelques passages pourraient être des retouches, mais nous n'avons pu expliquer de la sorte la réunion dans la personne de Jephté de deux rôles : le banni et l'habitant de Mispah. L'hypothèse de deux documents nous paraît résoudre plus à fond les difficultés. Nous essaierons de les reconstituer, c'est la meilleure manière de les distinguer l'un de l'autre. D'après l'un, — disons J d'avance pour la clarté — Jephté fils d'une courtisane **11** 1[a] se bannit lui-même ou est banni et fuit au pays de Tob où il mène la vie d'un chef de bandes **11** 3. La guerre éclate avec les Ammonites (v. 4 qui commence *ab ovo* et ne paraît rien savoir de **10** 17 s.), on va chercher Jephté, 5[b] en lui promettant d'être le capitaine (v. 6). Il accepte (v. 11[a]) et inspiré de Iahvé commence la guerre, traverse Galaad où il est venu avec les anciens, puis Manassé, prend pour point de départ Mispah (**11** 29), et bat les Ammonites v. 33. Éphraïm jaloux vient lui demander des comptes : il le massacre sans pitié (**12** 1-6). Un autre historien racontait un peu différemment les débuts de Jephté. Ses frères l'avaient injustement privé de l'héritage paternel comme n'étant pas de la même mère (**11** 1[b] et 2). Lors donc que les Ammonites combattirent Israël (5[a] rappel des faits de **10** 17 s.).... (on devait mentionner ici une démarche des frères de Jephté ou des anciens)... Jephté se plaint qu'on l'a chassé *de sa famille*; à quoi les anciens répondent qu'ils sont revenus à lui (non pas qu'ils sont venus le chercher très loin) et lui proposent d'être chef de tous les habitants de Galaad (comme **10** 18). Les anciens acceptent et prennent Iahvé à témoin (**11** 7-10) ; sur quoi l'auteur marque que Jephté avait posé toutes ses conditions devant Iahvé à Mispah, où on se trouvait, et dans cette hypothèse le mystère de 11[b] est éclairci : Jephté, chassé de sa famille, pouvait très bien avoir sa demeure à Mispah. Suit la négociation avec les Ammonites, (**11** 12-28) et le vœu de Jephté (30 s.), dont le succès est marqué au v. 32 et l'accomplissement décrit (34-40). Pourquoi attribuer la première histoire à J, la seconde à E ? La première nous paraît plus que la seconde sur le type d'Éhoud et du J de Gédéon. Jephté est un *gibbor* (**11** 1), l'esprit de Iahvé est sur lui (cf. **6** 34 et Samson) ; enfin les Éphraïmites doivent être de l'auteur de **8** 1-3. Au contraire les négociations dépendent clairement, quoique non d'une façon servile, de l'auteur élohiste des Nombres et, dans le vœu de Jephté, on retrouve avec certaines tournures de l'Élohiste de la Genèse son goût pour la recherche des usages

anciens, surtout s'ils ont un caractère religieux. Il demeure une difficulté de détail. Nous attribuons les Éphraïmites à J et le vœu à E. Il y a cependant dans les deux une expression identique : Iahvé livre les ennemis dans la main **11** 30.32 et **12** 3 ; mais l'expression n'est peut-être pas si caractéristique. D'ailleurs nous ne voudrions pas donner la distinction des documents comme démontrée.

Le point le plus important est le récit des négociations. Moore l'attribue à une époque relativement récente et Budde n'ose se prononcer. Mais Nowack insiste sur les raisons de ne pas rajeunir outre mesure un morceau qui a conservé tant de signes d'une haute antiquité. Nous ne pouvons lui concéder que Camos y est mis sur le même rang que Iahvé, ni qu'on y trouve la preuve d'un itinéraire qui allait directement d'Égypte à Cadès, mais il faut reconnaître que rien n'autorise à y voir une addition rédactionnelle. Ce récit suppose que l'histoire élohiste des Nombres est déjà écrite.

Critique historique. — D'après Wellhausen (*Composition*, p. 229), Jephté n'est pas une figure historique. « C'est une ombre, il n'a pas de lieu de naissance, pas de famille, et est enseveli « dans les villes de Galaad ». Toute son histoire n'a de sens que dans le sacrifice de la vierge et sert à expliquer la fête, etc. » Un pareil jugement, fondé en partie sur un *lapsus* du texte massorétique (**12** 7) est très superficiel et Nowack remarque justement qu'il se trouve caduc si on admet en gros la distinction des sources qu'il soutient après Holzinger et Budde. Dans J il n'était même pas question de sacrifice. Ici donc la critique littéraire loin de porter atteinte à la réalité de l'histoire lui prête plutôt un corps. Il est clair en effet que des divergences dans la manière de présenter les faits ne changent rien à la réalité historique de la personne. La distinction entre J et E que nous avons poussée même plus avant que les critiques ne nous induit pas à admettre une contradiction essentielle entre les auteurs sacrés. On eût pu décrire David soit comme banni, soit comme habitant de Bethléem. Les critiques que nous venons de nommer soulèvent une autre question. D'après eux il s'agit de deux guerres bien distinctes, l'une contre Moab, l'autre contre Ammon. Dans notre division E aurait raconté la guerre contre Moab, J celle contre Ammon. En tous cas tous les efforts seraient vains pour faire de **11** 33 le récit d'une guerre moabite.

L'hypothèse moabite repose donc uniquement sur les négociations

qui paraissent engagées avec Moab. Il nous a semblé qu'elle ne tenait pas suffisamment compte du caractère du discours. Il est trop lié à l'histoire écrite pour n'être pas raisonné d'une façon oblique, n'atteignant Ammon qu'à travers Moab; c'est que les sources ne disant presque rien d'Ammon, on ne pouvait alléguer des faits anciens qui lui eussent été directement opposables. Il y a certainement quelque chose qui choque dans le texte, mais il vaut mieux attribuer le mot de Camos comme dieu d'Ammon à une distraction quelconque que de supposer une manipulation tellement maladroite du texte et sans but.

La personnalité de Jephté se dégage donc dans une bonne lumière historique. C'est un chef de bandes, habitué à tous les périls de la vie de razzia, mais plus exercé aux armes que les paisibles paysans de Galaad. Renan l'a remarqué finement : « Le héros militaire était d'ordinaire un banni, forcé de se mettre dans la compagnie des malandrins, parce que sa famille l'avait chassé. L'opposition du pacifique Israël et du soudard de profession commence ainsi à se manifester.... La revanche du bandit, c'est le besoin qu'on a de lui, le jour du danger [1] ». D'un pareil caractère on n'attend guère de longues négociations. Jephté jugea cependant qu'il devait mettre le bon droit de son côté et surtout faire de la guerre une guerre sainte. Ce que les Israélites possèdent, ils le tiennent de leur Dieu; c'est donc à lui, non seulement à les défendre, mais à juger la querelle. Quoique Jephté ne discute pas la croyance de son adversaire ni l'existence de son dieu et des titres qu'il peut conférer à ses adorateurs, aussitôt que Iahvé entre en scène, il figure comme arbitre, non comme le rival de Camos. Le caractère religieux de Jephté paraît ici comme lorsqu'il a exigé que les promesses des anciens se fissent devant Iahvé. Il est encore la cause du vœu, objet de tant de discussions. Sur le fait lui-même toute atténuation nous a paru impossible, toute controverse oiseuse; le texte est clair, la tradition unanime. Mais les conclusions qu'en tirent les modernes sont souvent fort exagérées. On attache trop d'importance à un fait particulier. Jephté a offert sa fille en sacrifice, il croyait donc que Iahvé agréait les victimes humaines. Comme rien ne marque ici un esprit étranger, mais que Jephté s'est conduit jusque-là en fidèle serviteur de Iahvé, on conclut encore que son opinion était

1. Histoire, I, p. 338 s.

celle des dévots et des fidèles de son temps. Autrefois on insistait même sur l'action de l'Esprit de Iahvé sur Jephté avant son vœu (11 21). Quelques-uns vont même beaucoup plus loin ; on prétend faire abstraction du vœu, et c'est aussi à quoi aboutit Renan : « La vérité est probablement que Jephté, avant d'entreprendre une guerre difficile, sacrifia une de ses filles, selon un usage barbare que l'on mettait en pratique dans les circonstances solennelles où la patrie était en danger [1]. » Il en résulte que le Iahvéisme ne serait pas supérieur sur ce point à la religion de Camos (II Reg. 3 27). Mais aucune critique ne consentira à juger l'acte de Jephté en sortant aussi complètement des conditions du texte. Le document que nous avons sous les yeux est trop manifestement candide pour qu'on le croie altéré par suite de scrupules théologiques. Jephté a fait un vœu. Il n'a pas immolé sa fille avant ou pendant l'action, à la manière de Mésa et des Carthaginois, sûr d'obtenir ainsi le secours céleste. Il n'a surtout pas voué sa fille à la mort ; en la voyant il est consterné. Il a voué une victime humaine et il semble qu'il ait voulu en laisser le choix à Iahvé, arbitre des événements. Peut-être ne pensait-il pas s'imposer un grand sacrifice. Il n'avait que cette fille. Rentré dans la maison paternelle d'où on l'avait chassé, il s'inquiétait peu de vouer à la mort quelqu'un des siens. On pourrait supposer que cette pensée se fait jour lorsqu'il dit à sa fille : tu étais parmi mes persécuteurs ! Quoi qu'il en soit il pensait sûrement, en vouant une victime humaine, être agréable à Iahvé auquel il demandait la victoire ; aussi de Hummelauer déclare-t-il qu'il a agi de bonne foi. Et il était encore de bonne foi lorsqu'il a accompli son vœu. L'idée qu'une promesse oblige sans distinction de circonstances était très répandue dans l'antiquité, comme le prouve le meurtre de s. Jean-Baptiste, et Cornelius a Lapide note pour son temps qu'il en est ainsi surtout des soldats, fidèles au point d'honneur, peu curieux des cas de conscience. S. Ambroise exprimait encore le sentiment général en disant : *non possumus accusare virum, qui necesse habuit implere quae voverat....* (*de offic.* III 12). Il n'y a donc pas à s'étonner que Jephté ait eu sur l'obligation d'un vœu des idées qui nous choquent si fort. Il a été approuvé par plusieurs Pères et l'auteur de l'épître aux Hébreux a loué sa conduite générale sans faire de distinction (11 32).

1. Histoire, I, p. 341.

Mais ceux mêmes des Pères qui ont excusé ou loué l'accomplissement du vœu en ont reconnu l'imprudence et le caractère brutal. C'est un fait à noter dans l'histoire des idées religieuses d'Israël. D'après de Hummelauer, le seul texte de la loi qui interdisait les sacrifices humains (Dt. 12 31) offerts à Iahvé a pu échapper à l'attention de Jephté. D'autres concluront que ce texte n'était pas encore écrit. Ce qui importe surtout c'est de savoir si les sacrifices humains — car nous savons que les Hébreux en ont offert beaucoup — découlaient du Iahvéisme ou de l'influence des religions cananéennes. Ici nous ne pouvons pas fournir la preuve d'une influence étrangère. Mais si nous voyons les prophètes organes de Iahvé protester si énergiquement contre ces sacrifices et si nous constatons qu'en fait ils étaient offerts à Molok, il sera raisonnable de conclure qu'ils ont pénétré dans le culte de Iahvé là où on le considérait et où on l'honorait un peu comme un baal. Il s'agit ici non pas du sanctuaire national de l'arche où les traditions étaient mieux conservées, mais d'un sanctuaire à Mispah. Jephté parle de Iahvé et de Camos un peu sur la même ligne, tout en prenant son dieu pour juge. En cela il est plein de zèle, mais d'un zèle imprudent, car il a engagé l'honneur de Iahvé dans la question. Abimélek est un chef de bandes scélérat et sans scrupules moraux et religieux; Jephté est un héros d'Israël, mais avant le grand développement des idées morales contenues dans le culte de Iahvé.

Quant à l'auteur, il n'a pas exprimé de jugement. Il est clair cependant que pour lui Jephté est un imprudent. Si Iahvé le laisse tomber dans le piège et empoisonne ainsi la joie de son triomphe, ce n'est pas sans doute qu'il ait eu le vœu pour agréable. Les chœurs de danse se changent en lamentation, la dernière impression est pleine de tristesse. La victoire sur les Ammonites ne prouve nullement que Iahvé a été séduit par le vœu de Jephté. L'auteur sacré sait bien qu'on ne scrute pas et qu'on ne discute pas les actes de la divinité : Elle agit selon son bon plaisir.

Quant à l'objection ancienne de l'inspiration de l'Esprit Saint qui a touché tant de Pères, elle tombe naturellement dans le système critique puisque le v. 29 n'est pas du même auteur que le v. 30. Dans la pensée même du Rédacteur il n'y a pas cohésion entre ces deux versets puisque Jephté est déjà derrière les Ammonites au v. 29 et qu'au v. 30 il ne part qu'après son vœu.

Même d'après J, qui ne mentionnait pas le vœu, la campagne se termina d'une manière néfaste pour Israël. Gédéon de Manassé s'était incliné devant Éphraïm, peut-être pour le séduire. Jephté le punit sans pitié de son arrogance. C'est comme une revanche de Galaad traité si durement par Gédéon à Souccoth et à Penouël. On voit combien Israël était éloigné encore de l'unité politique et religieuse.

Chapitre 12 8-15. — Ibṣan, Elon et 'Abdon.

[R^D] 8 Après lui, Ibṣân de Bethléem jugea Israël. 9 Il avait
trente fils, et il maria au dehors trente filles, et il fit venir du
dehors trente filles pour ses fils. Et il jugea Israël pendant
sept ans. 10 Puis Ibṣân mourut et il fut enseveli à Bethléem.
11 Après lui, Elôn de Zabulon jugea Israël, or il jugea Israël
pendant dix ans. 12 Puis Elôn de Zabulon mourut, et il fut ense-

8-15. Les trois derniers petits juges. D'après nous, de R^D; cf. Introduction, car la question dépend de la chronologie. Les variations des versions sur 11 et 12 dénotent des retouches. — 8) Les anciens, Josèphe en tête (Ant. V 7 13), entendaient Bethléem de la ville de Juda. Les modernes (même *Hum.*) préfèrent Bethléem de Zabulon (Jos. **19** 15) qui existe encore sous ce nom à une dizaine de kil. nord-ouest de Nazareth. La raison c'est que le livre des Juges ne s'inquiète pas de Juda. Mais si les petits juges sont un complément deutéron. destiné à compléter le tableau ? Zabulon viendra tout à l'heure et sera nommé. Ne peut-on pas penser que si la tribu n'est pas indiquée ici, c'est à cause du grand renom de Bethléem pour un écrivain judéen ?

11) Elôn d'Ayalôn. Celui-là est réduit à la plus simple expression d'un juge. Il y a bien un Elon fils de Zabulon (Gen. **46** 14), mais pas d'Ayalôn en dehors de celui de Dan (Jos. **10** 12 etc.). Josèphe n'a pas nommé la ville et il est étrange qu'elle porte le même nom que la personne, car la ponctuation massorétique différente pourrait bien être une différenciation artificielle. Le G (A et *Lag*) ont Αιλιμ pour la ville, G(B) deux fois Αιλωμ. La *Vg.* nomme le juge Ahialon et supprime la ville. Il est difficile de croire qu'un écrivain ait ainsi confondu à plaisir une ville avec un homme. Peut-on songer à 'Abellin au nord de Chef-'Amar ? Les vv. 11 et 12 sont sans astérisques dans *Syr.-hex* et le codex 85 note que le grec omettait 11ᵇ et 12 (*Field*).

veli ' à Elôn ', au pays de Zabulon. 13 Après lui 'Abdôn fils de
Hillel de Pir'athôn jugea Israël. 14 Il avait quarante fils et trente
petits-fils, montés sur soixante-dix ânons ; or il jugea Israël
pendant huit ans. 15 Puis 'Abdôn fils de Hillel de Pir'athôn
mourut, et il fut enseveli à Pir'athôn, ' dans la montagne
d'Ephraïm au pays de Cha'alim '.

12. אילון comme le nom propre, d'après LXX; TM איָּלוֹ *Ayalôn.*
15. בהר אפרים בארץ שעלים; TM בארץ אפרים בהר העמלקי *au pays d'Éphraïm dans la montagne des Amalécites.*

---

13) פרעתון doit être aujourd'hui *Fer'atâ* à deux heures et demie au s. ouest de Naplouse. Le nom et la situation dans la montagne d'Éphraïm concordent très bien. Moore se rapproche de Benjamin parce que 'Abdon figure dans ses tables généalogiques (I Chron. **8** 23), mais le nom n'a rien de si étrange et devait être assez répandu. Pharathon est nommé I Macc. **9** 50; Jos. *Ant.* XIII **1** 3.

15) Le mont Amaleq dans Éphraïm est une énigme insoluble dont Moore (*ed. polychr.*) paraît avoir trouvé la solution. Le groupe M (Lp dans ed. polych.) porte ἐν ὄρει Εφραιμ ἐν γῇ Σελλημ; cf. I Sam. **9** 4 בארץ שעלים dans G(A) Σααλειμ. Cette leçon ne peut venir d'une confusion de lettres grecques et a toutes chances d'être originale. Le mont Amaleq a peut-être pénétré dans le TM à cause de Jud. **5** 14 où il n'est pas plus explicable. G(A, *Lag. Éth.*) ἐν ὄρει Λανακ.

Chapitre 13-16. — Samson

[R^D] **13.** — [1] Or les fils d'Israël recommencèrent à faire le mal aux yeux de Iahvé, et Iahvé les livra aux mains des Philistins pendant quarante ans. [J] [2] Il y avait un homme de Ṣor'ah, du clan de Dan, nommé Manoé, et sa femme était stérile et n'avait

1-7. Oppression. Première apparition de l'ange. — 1) Du R^D., c'est son introduction habituelle, **3** 12; **4** 1 ; **6** 1 ; **10** 6. La formule est vague, on ne dit pas si ce fut après les derniers juges nommés. Il semble plutôt d'après **10** 7 que l'oppression par les Philistins était contemporaine de celle des Ammonites.

2) איש אחד cf. **8** 18 ; Lev. **4** 13 et, d'après LXX et *Sam.*, Gen. **22** 13 (*Kœn.* 291 *d.*). *Ṣor'ah*, auj. *Ṣar'a*, sur une colline très visible de la voie ferrée de Jaffa à Jérusalem, peu avant la station de *Deir-Abân*; en face d''*Aîn Chems*, l'ancienne *Beth-Chemech.* D'après Eusèbe (*On.*) à dix milles d'Eleuthéropolis, en réalité à 13 milles au moins de Beit-Djébrin. Ce sont les derniers contreforts des montagnes de Juda, au point où les vallées s'épanouissent dans la plaine, et par conséquent le lieu le plus exposé aux incursions des Philistins. Cette ville paraît déjà dans el-Amarna sous le nom de Ṣarkha (**173** 21) avec le changement normal dans la transcription assyrienne de '*aîn* en *khet.* Elle compte dans Jos. **19** 41 comme étant de Dan, dans Jos. **15** 33 comme de Juda, ce qui marque une fusion des restes de Dan avec Juda. Elle fut occupée au retour de la captivité (Neh. **11** 29). — Le משפחה « clan » est ordinairement une subdivision de la tribu, שבט; la tribu correspond aux fils de Jacob, le clan à ses petits-fils. Le sing. serait donc étonnant. *Keil* a remarqué que Dan n'ayant qu'un fils (Gen. **46** 23 ; Num. **26** 42) les deux idées pouvaient se confondre pour lui ; cf. **18** 2.11 du même Dan et **17** 7 où les deux idées de tribu et de clan sont associées. Le sing. s'emploie aussi de Juda **17** 7; cf. *ad h. l.* — Le nom de Manoé (Manôaḥ) se retrouve sous la forme gentilice, מְנֻחֹתִי, 1 Chron. **2** 54; la moitié des מנחתי forme les gens de Ṣor'ah. Budde en conclut que Samson est par là-

pas eu d'enfants. [3] Or l'ange de Iahvé apparut à la femme et lui dit : Voici que tu es stérile et que tu n'a pas eu [ ] de fils. [4] Mais désormais prends bien garde, ne bois ni vin, ni fermenté, et ne mange rien d'impur. [5] Car voici que tu concevras et que tu auras un fils; le rasoir ne doit pas passer sur sa tête, car l'enfant sera

3. Omettre והרית וילדת *tu concevras et tu enfanteras.*

---

même donné comme le fils du héros éponyme de sa race, ainsi que Jephté **11** 1. — Sa femme, stérile et sans enfants, formule redondante comme Gen. **11** 30 (J). — Les enfants nés de femmes longtemps stériles sont spécialement un don de Dieu, comme Isaac, Samuel, s. Jean-Baptiste.

3) L'ange de Iahvé, comme **6** 11 ; les deux apparitions ont beaucoup de rapport. Les mots והרית וילדת font double emploi avec le v. 5; en les supprimant on a le parallélisme avec v. 3. D'après Budde ועתה v. 5 suppose une première promesse; mais il répond seulement à cette pensée sous-entendue : la situation va changer.

4) שכר est tout ce qui est fermenté en dehors du vin. S. Jér. (*ad Nepot.* PL **22** c. 536) en énumère les espèces usitées en Palestine : « *Sicera Hebraeo sermone omnis potio nuncupatur, quæ inebriare potest ; sive illa quae frumento conficitur ; sive pomorum succo ; aut quum favi decoquuntur in dulcem et barbaram potionem, aut palmarum fructus exprimuntur in liquorem, coctisque frugibus, aqua pinguior colatur.* » Les défenses de l'ange se rapportent à la loi des Naziréens Num. **6** 3 ss., mais sans en être une application. Le naziréat ne commençait pas avec la mère, et l'interdiction des aliments impurs était obligatoire pour tout le monde (Dt. **14** ; Lev. **11**). Les Com. juifs ont songé à ce qui est impur pour les Naziréens, par exemple les raisins; mais cela n'est pas indiqué dans le texte. La mère doit s'abstenir très soigneusement de ce qu'il faut d'ailleurs toujours éviter, des aliments impurs, et de plus de choses fermentées.

5) D'après Budde, Moore, etc., הרה adj. ne doit pas s'entendre du futur, puisque c'est la reproduction exacte de la formule de Gen. **16** 11 (J), où Hagar est déjà enceinte. Alors il faut ponctuer וְיֹלַדְתְּ, parce que la naissance aura lieu dans un temps futur (*waw consec.*) par rapport à la conception qui est actuelle. Si, au contraire, on entendait la conception comme future aussi bien que la naissance, il faudrait ponctuer וְיָלַדְתְּ comme Is. **7** 14, pour mettre les deux faits sur le même plan. Les massor. semblent avoir laissé le choix par leur ponctuation anormale וְיוֹלַדְתְּ sorte de mélange

naziréen de Dieu dès son existence dans le sein maternel; c'est lui qui commencera à sauver Israël de la main des Philistins.

des deux. Il est certain que הנה comporte très bien le futur; il semble que ce dernier serait mieux en situation, car si la mère ne se sachant pas enceinte avait déjà bu du fermenté ? L'intention de l'ange doit être de la prévenir d'avance. Nous lisons donc ויולדת, (cf. *Kœn.* 237 *e-h*) avec *Vg.* LXX, etc. C'était aussi la pensée de l'auteur (ou du glossateur) de v. 4. L'enfant sera נזיר אלהים consacré à Dieu par sa chevelure, c'est sur ce point que porte le commandement de l'ange. מורה *rasoir*, peut-être pour מערה. Le verbe נזר apparenté à נדר vouer (cf. ar. *nadhar*, son intermédiaire dans le sens de vouer) marque une consécration; l'objet déterminé prend un caractère sacré. Il n'est pas nécessaire que l'idée d'abstinence se retrouve toujours; il suffit que l'homme se soit enlevé le libre usage d'une chose ou même qu'il pense se lier plus étroitement à Dieu. Par conséquent l'essence du naziréat n'est pas nécessairement dans l'abstinence du vin (contre Benzinger, *Arch.* Nowack, *Arch.*) mais plutôt dans la consécration de la chevelure (*Moore*, *Budde*, etc.); le naziréen porteur d'un objet consacré devait éviter avec soin les contacts impurs des cadavres et ce qui est fermenté. Si on insiste sur ce dernier point, ne serait-ce pas que le vin porte à la tête ? Il aurait constitué une impureté pour l'objet même du vœu. Le naziréen devait offrir sa chevelure (Num. **6** 18) ce qui marque bien l'objet propre de sa consécration (Rob. Smith, *Religion of the Semites*[2] p. 325 ss.), commune à plusieurs peuples et spécialement comme un vœu de guerre à outrance. Le naziréat était temporaire de sa nature, puisqu'on ne pouvait offrir les cheveux d'un mort. Celui de Samson fait exception, et on ne voit pas non plus qu'il ait renouvelé sa chevelure après s'être souillé au contact des morts. Cette forme de naziréat n'est donc pas celle que la loi a prévue et réglée minutieusement; elle est peut-être antérieure. — Le mot אלהים pour indiquer la divinité n'est pas ici un nom propre de Dieu, cela n'indique rien sur le document. — L'enfant se mettra à l'œuvre de la délivrance; d'après *Vatable* (ap. *Hum.*) *Well.* (*Comp.*, p. 231), etc., l'auteur aurait parfaitement conscience que Samson ne fera que commencer l'œuvre de la délivrance, continuée par Samuel, Saül, etc.; החל ל ne signifie pas toujours une inauguration, un commencement presque officiel, par opposition à la suite (cf. v. 25 **10** 18; **16** 19 et Num. **25** 1) qu'on peut presque rendre par « se mettre à » (cf. sur Gen. **4** 26), cependant c'est bien le sens Gen. **6** 1; **10** 8; **41** 54; **44** 12, et il convient ici.

6 La femme alla donc et dit à son mari, disant : Il est venu vers
moi un homme de Dieu qui avait l'apparence de l'ange de Dieu,
plein de majesté, et je [ ] lui ai demandé d'où il venait, et il ne
m'a pas dit son nom. 7 Et il m'a dit : Voici que tu concevras et
que tu auras un fils; et maintenant ne bois pas de vin ni de fer-
menté, et ne mange rien d'impur, car l'enfant sera naziréen de
Dieu depuis son existence dans le sein maternel jusqu'au jour de
sa mort. 8 Et Manoé supplia Iahvé et il dit : De grâce, Seigneur,
que l'homme de Dieu que tu as envoyé vienne encore une fois
auprès de nous, et qu'il nous enseigne ce que nous devons faire

6. Omettre ולא; TM *je ne lui ai pas demandé.*

---

6) Un homme de Dieu ressemblant à un ange de Dieu est une tournure un peu surchargée. Budde propose de lire האיש comme v. 10; mais au v. 10 la personne est déjà connue et donc l'article justifié, ce qui n'est pas le cas ici. On s'étonne aussi de l'ange de Dieu tandis que partout ailleurs il y a l'ange de Iahvé (vv. 3.13.15.16.17.20.21); mais c'est toujours sous la plume de l'écrivain, non dans la bouche des acteurs. Ce qui frappe la femme c'est qu'elle a vu un être divin, homme ou ange. Nous laissons donc le texte intact, d'autant qu'il est soutenu par les versions, mais il est clair que ce n'est pas une note de l'Élohiste. — L'ancienne version grecque et la *Vg.* n'ont pas la négation, donc : *je lui ai demandé.* L'usage oriental actuel ne permet pas de demander le nom des gens qu'on rencontre, mais on s'informe très régulièrement du lieu d'où l'on vient et où l'on va. Pour satisfaire l'interrogateur on répond de plus qui on est. C'est ce que l'ange n'a pas fait.

7) La femme ajoute : « jusqu'au jour de sa mort, » comme Ève ajoute : « et vous n'y toucherez pas » (Gen. **3** 3. J), mais ne dit pas la promesse de l'ange; ce n'est pas une raison de voir là un remaniement; la femme ne veut pas être raillée en prenant la chose trop à cœur et ne parle pas non plus du rasoir, de sorte que son mari pourra interroger relativement à l'enfant.

8-25. Seconde apparition, débuts de Samson. — 8) עתר est du style de J tandis que E dit התפלל. בי אדני est aussi de J. La femme a parlé d'un homme de Dieu ; Manoé s'en tient là, ce qui confirme le texte du v. 6. היולד part. *pou'al* irrégulier, plutôt que parf. avec ה dans le sens relatif. Le *m* préform. a été rejeté, ou plutôt c'est une forme alternative sans *m*.

à l'enfant lorsqu'il sera né. 9 Or Dieu entendit la voix de Manoé,
et l'ange de Dieu vint encore vers la femme pendant qu'elle se
trouvait aux champs, Manoé son mari n'étant pas avec elle. 10 Et
la femme se hâta, et courut et annonça à son mari et lui dit :
Voici que m'est apparu l'homme qui est venu un jour vers moi.
11 Et Manoé se leva et suivit sa femme et vint vers l'homme et
lui dit : Est-ce toi qui as parlé à la femme? et il dit : C'est moi.
12 Et Manoé dit : ' Au temps ' où ' ta parole ' s'accomplira, quelle

11. עֵת ; TM עתה maintenant. — דברך sing. ; TM דבריך *tes paroles.*

On écrit ו pour *ŭ* bref afin d'éviter l'équivoque (*Moore*). La question de Manoé est relative à l'enfant, sa femme n'ayant communiqué que ce qui le concernait. L'auteur a très bien ménagé la nécessité pour Manoé de demander de plus amples renseignements (contre *Budde* qui voit en cela des traces de remaniement).

9) Manoé prie Iahvé et c'est Élohim qui entend; de plus, l'ange d'Élohim, qui n'étonnait pas trop dans la bouche de la femme qui ne le nomme pas autrement, est étrange sous la plume de l'auteur qui dit constamment l'ange de Iahvé vv. 3.13.15.16.17.20.21. Il est probable que le voisinage de l'homme de Dieu a induit un copiste à mettre *Élohim* pour éviter qu'on ne fît une distinction et montrer l'identité de Iahvé et d'Élohim. *Vg. Dominus* 1° *loco.*

10) בַּיּוֹם est traduit littér. par G(B) ; si les versions G(A, *Lag.*). *Targ.* rendent « en ce jour » c'est probablement une traduction *ad sensum* plutôt que la preuve d'un texte ביום ההוא ; d'ailleurs le cas de ביום pour dire « un jour » est unique.

12) La tournure étrange עתה יבא n'a préoccupé ni Moore, ni Budde ni Nowack. Perles (*Analekten*, p. 35) remarque très justement qu'il faut lire עת יבא « au temps où viendra » cf. Ps. 105 19 עד עת בוא דברו. L'erreur est ancienne, reproduite par les versions. — Lire le sing. דברך avec quelques mss. et G, *Vg. Syr.* et le *Qré* au v. 17. Manoé demande la règle qu'il faudra imposer à l'enfant; cela est clair pour l'expression משפט, mais cela s'accorde aussi avec מעשה dans le sens de coutume, Lev. 18 3. Le père n'a à s'inquiéter que du rôle des parents. On dit que la réponse de l'ange n'en est pas une (*Moore*, *Budde*) et les anciens ne résolvaient la difficulté qu'en supposant que l'ange a en effet répondu autre chose, mais que l'auteur n'est pas obligé de tout dire. Cependant l'objection n'est décisive que pour

sera la règle de l'enfant et son régime? 13 Et l'ange de Iahvé dit
à Manoé : Que la femme se garde de tout ce que je lui ai dit,
14 Qu'elle ne mange pas de tout ce qui sort de la vigne, et qu'elle ne boive ni vin, ni fermenté, et qu'elle ne touche rien d'impur, qu'elle observe tout ce que je lui ai commandé.
15 Et Manoé dit à l'ange de Iahvé : Nous allons te retenir, et nous offrirons en ta présence un chevreau.
16 Et l'ange de Iahvé dit à Manoé : Si tu me retiens, je ne mangerai pas de ta nourriture, mais si tu désires offrir un holocauste, offre-le à Iahvé. Car Manoé ne savait pas

ceux qui supposent que la conception a déjà eu lieu. Si elle a été seulement promise, la réponse de l'ange est bien une application à l'enfant qui sera consacré ainsi dès son existence dans le sein de sa mère, מן הבטן comme Is. **44** 2.24, et non pas après sa naissance (contre *Moore*, etc.). D'ailleurs on est tenté de lire tous les verbes au masculin : l'enfant suivra le même régime que sa mère ; la réponse serait pertinente. Le grec est naturellement ambigu.

14) L'ange répète les ordres donnés à la femme ; il ajoute l'abstention de tout ce qui sort de la vigne, loi commune du naziréat (Num. **6** 4), mais ne parle pas de la chevelure de l'enfant.

15) עצר « retenir », avec une nuance de contrainte, car la politesse exige qu'on refuse d'abord l'invitation (cf. Luc **24** 29). עשה dans le sens de préparer en cuisine **6** 19 ; Gen. **18** 7.8 ; mais לפניך « en ta présence » indique quelque chose de plus. Ce serait le cas pour les modernes de se rappeler que l'immolation d'un animal avait toujours anciennement le caractère d'un sacrifice. עשה a certainement le sens de sacrifier (Lev. **9** 7 etc.) et c'est ainsi que l'admet l'ange qui disjoint les deux propositions, et entend la seconde d'un sacrifice. C'est ce que s. Augustin avait très bien compris : « *tanquam hominem invitavit, sed ita est hoc cum illo epularetur, quod sacrificium fecisset* » (*Quaest.* 53). La parole de Manoé est d'ailleurs équivoque : il semble attendre une indication que l'ange ne manque pas de lui donner. Il offre de faire un sacrifice ou de cuire un chevreau en présence de l'ange. ונשימה « et nous placerons » suggéré par Budde d'après I Sam. **9** 24 etc. fait disparaître tout le sel exquis de l'épisode.

16) L'ange résout l'équivoque : s'il s'agit de manger, non ; s'il s'agit de sacrifier, sacrifie à Iahvé. אכל ב, tournure qu'on retrouve Ex. **12** 43 s. 48 ; Lev. **22** 11.13 ; Job **21** 25 (*Kœn.* 84). — Les critiques sont fort embarrassés de 16ᵇ. Pour eux la confusion du texte est manifeste. Diverses combinaisons dans Moore, Budde, Nowack. On convient qu'il vaudrait mieux

que c'était (l'ange de) Iahvé. [17] Et Manoé dit à l'ange de Iahvé : Quel est ton nom? car lorsque ta parole sera accomplie, nous te ferons honneur. [18] Et l'ange de Iahvé lui dit : Pourquoi donc demandes-tu mon nom alors qu'il est incompréhensible? [19] Et Manoé prit le chevreau et l'offrande de farine et il offrit l'holocauste sur la pierre, à Iahvé ' qui opère des choses incompréhen-

19. המפלא; TM ומפלא *et faisant des choses incompréhensibles.* Omettre ומנוח ואשתו ראים ; *et Manoé et sa femme voyant.*

---

ordonner ainsi : « il lui demanda son nom, car il ne savait pas que c'était l'ange de Iahvé ». Ce qui est d'une banalité parfaite. Il est étrange que les critiques qui proposent souvent de lire Iahvé au lieu de l'ange de Iahvé n'y aient pas songé ici. Cela arrange tout et la pensée est fort bien déduite. Manoé n'est pas du tout dans la situation de Gédéon qui semble tout ignorer. Sa femme a parlé de l'homme mystérieux comme d'un ange de Dieu. Mais il ne sait que conclure. Lui demander son nom est une suprême ressource (contre *Nowack* qui place v. 17 après v. 14!), mieux vaudrait l'amener à se manifester, d'où l'ingénieuse proposition à double sens du v. 16. Iahvé déroute la curiosité du bonhomme en lui disant : sacrifie à Iahvé : car il ne savait pas que c'était Iahvé lui-même!

17) D'après la réponse de l'ange, il n'est pas un être divin auquel convienne l'holocauste, — à moins qu'il ne soit Iahvé lui-même ce que Manoé ne savait pas. — Il essaye d'un moyen décisif. S'il passe par dessus l'indiscrétion qui consiste à demander le nom, c'est dans l'intérêt même de l'étranger et pour lui témoigner sa reconnaissance en lui faisant parvenir ses honoraires ; c'est le sens d'honorer כבד (Num. **22** 17.37). C'était d'ailleurs la coutume de récompenser ainsi ceux qui faisaient des prédictions ; cf. I Sam. **9** 6 s. — Lire דברך au sing. avec *Qré*, LXX, *Vg. Syr.*

18) Manoé n'est pas heureux avec l'ange qui détourne encore la question ; non seulement il répond par une question, exactement comme Gen. **32** 29, mais il pique encore la curiosité en ajoutant qu'il est mystérieux, surpassant l'intelligence humaine ; cf. Is. **29** 14 s. *Hum. supponas nomen mihi esse Miraculum, quod illico videbis actis meis aptissime consonare* (!) Lire פִּלְאִי pour le *Kethib*, plutôt que פֶּלִי *Qré*.

19) Manoé prend le parti d'offrir le sacrifice à Iahvé comme l'ange le demandait. La *minḥah* « offrande de farine » n'est nullement une glose pour compléter le sacrifice au point de vue liturgique (contre *Moore* et *Budde*) ; pense-t-on que cette cérémonie soit récente et n'ait pas toujours

sibles ' [ ]. 20 Or lorsque la flamme monta de l'autel vers les cieux, l'ange de Iahvé monta dans la flamme de l'autel, à la vue de Manoé et de sa femme, et ils tombèrent la face contre terre. 21 Or l'ange de Iahvé n'apparut plus à Manoé ni à sa femme. Alors

accompagné les sacrifices? le pain étant nécessaire pour manger la victime, on devait le faire entrer dans l'oblation. הצור avec l'art. signifie peut-être *le rocher*, l'autel de pierre consacré à l'usage des sacrifices. Il est très probable que la tradition avait en vue le bel autel en pierre qui est à la descente de *Ṣor'a* du côté du sud (RB. 1898, p. 123 s.) « Et Manoé et sa femme regardaient, » répété v. 20 où il est bien à sa place, doit provenir d'une erreur de copiste. C'est sans doute pour donner un sens à cette incise qu'on a mis ו devant מפלא, pour aboutir tant bien que mal au sens du P. *Hum. et factum est miraculum dum offerretur*... Malgré tout ומפלא לעשות ne peut absolument pas s'expliquer grammaticalement. Cela importe fort peu puisque LXX, *Vg*. ont lu המפלא, etc. Le sacrifice est offert à Iahvé faisant des miracles (*Moore*), ce qui est tout à fait conforme à d'autres cas, par exemple le Iahvé Chalom de Gédéon (6 24). Le mot פלא fournit le vocable, comme *Chalom* pour le cas de Gédéon. Il s'agit probalement moins du miracle attendu, la conception de l'enfant, que du nom mystérieux révélé par l'ange. G(B) et Targ. sont ici avec TM ; B : καὶ διεχώρισεν ποιῆσαι, traduction étym. qui pourrait bien être d'Aquila (*Moore*). D'ailleurs le vocable est cité ici par prolepse : Manoé offre à Iahvé, qui fut depuis connu en ce lieu comme Iahvé des miracles. Il est bien évident que Manoé a offert un sacrifice, mais le P. Hum. ne veut pas admettre une pareille illégalité : « Certissimum quippe est, Manuen (quem gratuito aliqui levitam supposuere) coram adstante eo, quem ipse prophetam adhuc existimaret, non fuisse attentaturum, ut sacerdotis partes ipse ageret » ; et qui sait si ce n'est pas un scrupule semblable qui a fait introduire dans le texte Manoé et sa femme comme *spectateurs* dès ce moment? Le TM aurait pour but de suggérer que l'holocauste s'offrit tout seul, par une flamme miraculeuse, sans que Manoé et sa femme y fussent pour rien.

20) La flamme est celle de l'holocauste, non pas une flamme miraculeuse sortie du rocher comme l'avait supposé Josèphe d'après 6 21 ; les deux récits ne doivent pas être confondus (*Hum.*) Le mot d'autel indique bien que le rocher était en forme d'autel.

21) D'après Budde 21b n'est absolument pas à sa place ; il signifierait que Manoé a reconnu que c'était un ange parce qu'il ne revenait pas. Il est bien simple de supposer avec Moore que l'auteur achève d'abord ce qui concerne

Manoé comprit que c'était l'ange de Iahvé. [22] Et Manoé dit à sa femme : Nous mourrons certainement puisque nous avons vu Dieu ! [23] Et sa femme lui dit : Si Iahvé avait eu l'intention de nous faire mourir, il n'aurait pas reçu de nos mains holocauste ni offrande, et il ne nous aurait pas fait assister à ce spectacle, et ʻinstruits deʼ toutes ces choses le moment venu (il ne nous aurait pas fait entendre cela). [24] La femme eut un fils et le nomma

22. הוֹרנו; TM הראנו *fait voir.*

---

l'ange. Puis il en vient aux impressions de Manoé. אז peut très bien se rapporter à la scène précédente, surtout si l'on ponctue יֵדַע; cf. Ex. **15** 1 ; Dt. **4** 41. La forme הֵרָאֹה pour l'inf. constr. comme I Sam. **3** 21.

22) On veut qu'Élohim ici ne signifie pas absolument Dieu, mais un être divin (*Calm. Hum.*, etc.) ; cf. I Sam. **28** 13 ; Gen. **32** 30 et Gen. **16** 13 (avec une correction suggérée par *Wellh.*). Cependant il s'agit de Dieu, non d'un ange. Mais Manoé ne fait pas de distinction théologique.

23) כעת manque à plusieurs mss. grecs, *Anc.-lat.*, *Vg.* ; il est impossible à expliquer dans le sens de « maintenant » puisque les promesses sont antérieures au sacrifice, et qu'il ne peut être question du temps présent opposé au passé. La conjecture כי עתה (*Moore*, *Budde*) offre les mêmes difficultés. On serait tenté de lire כעת חיה comme Gen. **18** 10.14 ; II Reg. **4** 16 s. mais il faudrait intervertir avec כזאת ; toute l'opération serait trop arbitraire. La suppression serait trop radicale, car il est vraisemblable qu'il a été supprimé comme gênant là où il manque. Nous pensons que ce mot se rattache au v. suivant : et quand le moment fut venu, la femme enfanta, etc. Cette solution très simple suppose que לא השמיענו כזאת est une glose, ce que Moore a déjà pressenti. En effet l'ancienne version grecque (A, *Lag. Anc.-lat. Syr.-hex.* etc.) lisait καὶ οὐκ ἂν ἐφώτισεν ἡμᾶς, soit הוֹרנו, « il ne nous eut pas instruits de toutes ces choses ; » cf. v. 8. Cette leçon est moins banale et très en situation, puisque c'est précisément la vue qui était dangereuse tandis que les instructions étaient un gage d'avenir. Le texte un peu difficile a pu être glosé par le lourd לא ישמיענו qui aura pénétré dans le texte à un mauvais endroit. כזאת est peut-être pour différentier de כל אלה, car le G de Lag. a deux fois πάντα ταῦτα.

24) On a remarqué que Samson, de שמש soleil, était un nom assez naturel en face de *Beth-Chemech*. Josèphe a proposé l'étym. de שמן (cf. 3 29) ἰσχυρὸν δ'ἀποσημαίνει τὸ ὄνομα. D'autres ont pensé à une forme intensive

Samson. Et l'enfant grandit et Iahvé le bénit. [25] Et l'esprit de Iahvé commença à l'agiter au camp de Dan, entre Ṣor'ah et Echthaol.

14. — [1] Or Samson descendit à Thimnah, et il vit à Thimnah

de שמם (*Hum.*) « dévaster ». Mais la dérivation de soleil est de beaucoup la plus simple. Elle ne suppose pas le culte du soleil chez les parents de Samson, le nom n'est même pas théophore.

25) La racine פעם d'où « pas », « enclume » semble signifier frapper, d'où peut-être pousser qui conviendrait ici (cf. Luc **4** 1; Mc. **1** 12), ou encore agiter, qui est le sens de *niph.* — La situation de *Echtaol* paraît bien fixée à *Echou'a*, à environ 4 kilom. de *Ṣor'a*, de sorte que l'emplacement indiqué ici est facile à reconnaître, c'est une sorte de large promontoire entre deux vallées qui semble en effet propice à un campement. La difficulté pour l'appeler מחנה דן « camp de Dan » est que le même lieu paraît indiqué **18** 12, près de *Qiryat Yearim.* Et quoique ce dernier endroit ne soit pas connu avec une certitude absolue, le point d'arrivée des Danites qu'il marque ne peut être leur point de départ, qui est précisément *Ṣor'a* et *Echtaol.* Dans un pareil cas il n'est peut-être pas interdit de recourir à un double endroit. On peut supposer que Dan, ne pouvant s'installer à demeure, restait dans des campements (*Renan*) ou bien que le second campement se rapporte à la migration; c'est comme l'étape de Dan, plutôt que le camp permanent de Dan, d'autant qu'ici on marque précisément la situation du camp qui a dû être le point de départ des autres. Budde et Moore suppriment la localisation comme inutile puisque l'auteur n'y place aucun événement. Mais il considère sans doute comme considérable l'action de l'Esprit qui commence à agiter Samson (cf. Luc **1** 80); c'est d'ailleurs le théâtre principal de son histoire.

1-4. Samson veut épouser une femme de Timnah. — 1) תמנתה est une forme accusative qui n'est justifiée que *1° loco*, la vraie forme étant en hébreu תמנה (Jos. **15** 10), gent. תמני (Jud. **15** 6). Moore veut que la forme cananéenne primitive ait été תמנת; mais le gentilice ne fait-il pas obstacle? Cette ville appartenait à Dan (Jos. **19** 43) et servait en même temps de frontière à Juda (Jos. **15** 10). Elle correspond au *Kh. Tibne*, à une heure au sud de *Ṣor'a*, dans la plaine. Elle était donc plus exposée à être occupée par les Philistins. Ne pas la confondre avec une autre Timnah, auj. *Tibnâ*, à peu près à la même distance de Deir-Abân, mais au sud-est au lieu de l'ouest. Cet autre Timnah était de Juda (Jos. **15** 57 et Gen. **38** 12-14). Encore moins faut-il songer au Timnah de Josué. Hum. pense après Arias

une femme parmi les filles des Philistins. [2] Et il monta et l'apprit à son père et à sa mère, et il dit : J'ai vu à Thimnah une femme parmi les filles des Philistins, donc prenez-la moi pour femme. [3] Et son père lui dit ainsi que sa mère : Est-ce qu'il n'y a pas de femme parmi les filles de tes frères et parmi tout ' ton peuple ' que tu ailles prendre une femme parmi ces Philistins incirconcis ? et Samson dit à son père : Prends-la moi, car elle me plaît.

3. עמך ; TM עמי *mon peuple*.

Montanus que le v. 1 n'est que la suite de **13** 25 : l'esprit poussa Samson à descendre. Cependant il eût été inutile de marquer le lieu où agit l'esprit, pour conduire ailleurs ; cette action était envisagée en elle-même et non par rapport au but de Timnah. — אשה pourrait bien être, comme le suggère Budde, une insinuation peu flatteuse, puisque cette personne n'est pas représentée comme mariée.

2 s.) Budde voit ici la trace d'une seconde main qui a grossi le rôle des parents pour faire de Samson un fils pieux et obéissant. C'est un contre-sens, car on voit Samson agir contre le gré de ses parents et persévérer dans son amour malgré leurs monitions. Plusieurs commentateurs (*Hum.*) voient dans son fait l'action de l'Esprit Saint : « *et perpendes, quod Samson motus Spiritu Dei, sciens et prudens petiit hujusmodi conjugium, quamvis contra legem Moysis.* » C'est d'un conservatisme compromettant. L'intention de l'auteur est plutôt de montrer dans toute l'histoire de Samson un emportement passionné qui tourne, il est vrai, contre les Philistins, mais qui n'est nullement représenté comme causé par l'Esprit. Budde et Moore sont portés à retrancher partout la mère, parce que v. 3 Samson ne parle plus qu'au père. Mais c'est le père qui prend seul la parole pour deux, Samson lui répond.

3) ויאמר au sing. devant deux sujets n'a rien d'impossible, cependant il se peut que ואמו ait été ajouté là d'après v. 2. עמך avec G(*Lag.*) est plus naturel que עמי après אחיך ; le père distingue la parenté dans le clan et l'ensemble du peuple, par exemple les voisins de Juda. La leçon du *Syr.* qui suppose בבית אביך au lieu de בבנות אחיך est très séduisante et préférée par Budde, mais peut-on accorder tant de confiance à une version si large ? — L'objection des parents se fonde sur une sorte de répugnance naturelle que les circoncis ont pour les autres. L'épithète revient surtout par rapport aux Philistins ; cf. critique historique.

4 Et son père ni sa mère ne savaient que cela venait de Iahvé qui voulait que les Philistins donnassent un juste sujet de querelle. Or en ce temps-là les Philistins dominaient sur Israël.

5 Et Samson descendit [ ] à Thimna ʻ et il vint ʼ jusqu'aux vignes de Thimnah, et voici qu'un jeune lion rugissait au-devant

5. Omettre ואביו ואמו *et son père et sa mère.* — ויבא; TM ויבאו *et ils vinrent.*

---

4) תֹּאֲנָה paraît signifier dans le contexte une juste raison; toujours les Philistins se montreront d'injustes agresseurs, et Samson, quoique simple particulier, aura donc le droit de se venger d'eux, alors que l'ensemble du peuple n'est nullement disposé à secouer le joug (15 11). L'usage du verbe אנה est conforme; cf. II Reg. 5 7; le sens premier paraît être « arriver en son temps ». C'est à ce juste motif de guerre que Iahvé veut en venir, le mariage n'est qu'un moyen qu'il veut sans doute d'une volonté quelconque, mais qu'il n'inspire pas directement (contre *Hum. nesciebant... quod filius a Domino regeretur providentia et inspiratione*); cette volonté, si on veut l'analyser, ne peut être qu'une volonté permissive (*Théodoret*). Les parents, la mère surtout, qui sait par l'ange que Samson doit combattre les Philistins, ne comprennent pas ce mariage qui paraît contraire aux desseins de Iahvé; ils ne savent pas que c'est un moyen pour arriver à cette fin. Le v. 4b n'est pas une glose (contre *Budde* et *Moore*) mais nécessaire dans l'auteur qui n'avait pas la phrase du RD 13 1. Après la rédaction on n'avait aucune raison d'ajouter cette incise.

5-9. Samson déchire un lion. — 5) Il semble d'abord que Samson va à Timnah avec son père et sa mère: mais, en réalité, il est seul quand il rencontre le lion, et on ne raconte pas ce qui est arrivé à ses parents. Ils n'étaient donc pas avec lui! Il faut nécessairement effacer ואביו ואמו et mettre ויבא (au sing.) On s'explique très bien l'intrusion du père et de la mère pour donner au mariage les apparences ordinaires, mais ceci est contraire à l'ancien esprit de l'histoire. Le père et la mère ayant refusé, Samson passe outre, mais il renonce à amener sa future chez lui, il la laissera parmi les siens, comme Gédéon pour sa concubine de Sichem (8 31); il s'agit encore ici d'un mariage *ṣadiqa* (*Budde*, *Moore*). — Les anciens commentateurs disaient que Samson avait pris seul un chemin détourné: mais d'où vient qu'au v. 7 il est encore seul pour poursuivre la négociation? C'est encore par un subterfuge qu'il faut supposer ici avec quelques anciens que c'est le père qui descend parler à la femme; mais il

de lui. [6] Et l'esprit de Iahvé fondit sur lui, et il le fendit comme on fend un chevreau, sans avoir rien à la main, et il ne dit pas à son père ni à sa mère ce qu'il avait fait. [7] Et il descendit et parla

n'est nullement question du père seul dans ce qui précède. Le fond du récit est très clair avec la correction qui s'impose. Elle a d'ailleurs un appoint très significatif dans le G qui a lu le sing. ויבא avec diverses traductions, καὶ ἦλθεν (B) καὶ ἐξέκλινεν (A, *Lag.*), ce dernier étant probablement un essai d'échappatoire comme celle des commentateurs avec leur chemin détourné. Ce sing. constaté par le grec accuse le caractère adventice de « son père et sa mère » entre tous ces singuliers. — כפיר est un jeune lion déjà fort par opposition au très jeune lionceau גור (Ez. **19** 3.6).

6) L'Esprit intervient pour un acte d'une force extraordinaire. — שסע ; cf. Lev. **1** 17, où l'on fend les colombes sans les couper en séparant les parts; (cf. Ancessi, *Le sacrifice des colombes*). Ici l'action est comparée à celle de fendre un chevreau, ce qui ne serait pas facile avec les mains, mais l'auteur n'exclut un couteau que dans l'acte de Samson; c'est par là qu'il se distingue, sans parler de la différence des animaux. Rosen. cite le fait analogue de Polydamas qui étant encore jeune tua un lion sans armes. — 6b est considéré comme glose par Moore et Budde. Mais il paraît étrange qu'on ait inséré une glose si contraire à la présence du père et de la mère; ce serait donc une glose antérieure. Rien ne le prouve, l'auteur voulait marquer fortement que Samson n'avait absolument rien dit à son père et à sa mère de l'incident du lion, même ce qui aurait pu les mettre très indirectement sur la voie de l'énigme; cf. v. 9 v. 16. On termine par cette incise ce qui regarde le lion avant de continuer le voyage de Samson, comme **13** 16 et 21 où les critiques voient encore des gloses; ne serait-ce pas une manière d'écrire ?

7) Samson fait sa démarche : cette fois il parle à la femme et elle lui plaît décidément; cf. v. 1 et v. 3. Exemples des contresens rendus inévitables par l'insertion de « son père et sa mère » : « quelques-uns l'expliquent du père de Samson qui, étant arrivé à Thamnata, proposa à cette jeune Philistine le mariage avec Samson... Vatable croit qu'on parla, non à elle, mais à ses parents » (*Calm.*). *Bertheau* pense que, les parents ayant arrangé le mariage, Samson descendait pour faire sa cour. Déjà les LXX avaient le pluriel : « ils descendirent et ils parlèrent » pour rester fidèles au thème qui ajoutait le père et la mère. Le fond ressort cependant très clairement. Samson est venu voir cette femme malgré les avis de ses parents et va se décider à l'épouser chez elle puisque ses parents ne veulent pas la recevoir.

à la femme, et elle plut à Samson. 8 Après quelque temps, il revint pour l'épouser, et il se détourna pour voir le cadavre du lion, et voici qu'il y avait dans la carcasse du lion un essaim d'abeilles et du miel. 10 Et il le racla sur sa main et s'en allait mangeant, et il alla vers son père et vers sa mère et il leur en donna, et ils mangèrent, mais il ne leur dit pas qu'il avait raclé le miel dans la carcasse du lion. 10 Et [ ] il descendit vers la femme,

10. Rayer « *son père* » אביהו. — ויעשו שם לשמשון ; TM ויעש שם שמשון *et Samson fit là*. — שִׁבְעַת יָמִים ; TM *om*.

---

8) Moore pense que le retour ne peut absolument être qu'à Ṣor'ah et par conséquent supprime לקחתה. Mais Samson revient ou plutôt vient de nouveau (Is. **23** 17) à Timnah pour épouser la femme ; לקח ne signifie pas nécessairement prendre pour l'amener chez lui ; il peut signifier prendre pour femme. Le retour de Samson à Ṣor'ah peut avoir été sous-entendu comme naturel, et il est difficile qu'il soit resté à Timnah le temps nécessaire à la formation de l'essaim. Le détour pour voir le lion s'explique par ce fait que, la bête venant à sa rencontre, Samson avait été l'attaquer en dehors du chemin. — מימים est un temps indéterminé, comme **11** 4 ; un an serait trop long par rapport au mariage et n'est pas nécessaire pour le miel : מפלת de נפל comme πτῶμα (LXX) de πίπτω (*Rosen.*). Inutile d'insister sur la prompte dessication des chairs dans un pays chaud ; les chacals si fréquents dans le pays se seront chargés de nettoyer le cadavre. Quant à la formation du miel dans la carcasse, on cite depuis longtemps le fait analogue raconté par Hérod. V 114, du crâne d'Onésilas. Rosen. raconte l'histoire d'un essaim d'abeilles installé dans un tombeau entre deux cadavres.

9) רדה racine différente de רדה dominer qui se trouve dans l'hébreu moderne avec le sens de râcler et spécialement d'enlever le miel des rayons, *Chebiith X* 7 (*Budde*). Étonné, Samson s'en va en mangeant et se décide à faire participer ses parents à la trouvaille. Ce retour à Ṣor'ah pour un motif si léger n'a rien d'étonnant, étant donnée la proximité des lieux. D'après Josèphe (ad h. l.) Samson donne le miel à sa fiancée. D'après lui les parents de Samson ne sont venus à Timnah que lorsque Samson vit la jeune fille v. 1. Ensuite Samson venait vers les parents de la personne. On dirait donc que Josèphe a ignoré les additions qui font supposer que les parents ont consenti au mariage.

10-20. Le mariage et l'énigme. — 10) Il faut absolument supprimer אביהו

et ' on fit là à Samson ' une fête ' de sept jours ', car c'est ainsi que font les jeunes gens. [11] Et comme ' ils le craignaient ', ils prirent trente garçons d'honneur pour rester auprès de lui. [12] Et Samson leur dit : Laissez-moi vous proposer une énigme ! si vous me dites le mot pendant les sept jours de la fête, [ ] je vous don-

11. כִּירְאָתַם אֹתוֹ ; TM כִּרְאוֹתָם אֹתוֹ *lorsqu'ils le virent.*
12. Omettre ומצאתם *et si vous trouvez.*

---

qui est moins en situation que jamais. A supposer que la présence du père se justifiât dans les négociations préliminaires, ce n'est pas au moment du mariage qu'on peut écrire : « et son père descendit vers la femme, et Samson fit. » Il faut restituer : « et il (Samson) descendit vers la femme. » De plus Budde met avec raison ויעשו au pluriel; Samson n'est plus le sujet, le festin se donne en son honneur (*Vg.* filio suo Samson); en effet, comme l'a remarqué Wettzstein (*Zeitschr. für Ethnologie*, 1873, p. 288), ce sont les jeunes gens qui organisent la noce, surtout dans un cas comme celui-ci où Samson n'était pas chez lui et ne pouvait donner une fête. Le sujet est indéterminé, on voit ensuite qu'il s'agit des jeunes gens. — Les LXX et le *Syr.* ajoutent après le festin : « durant sept jours » probablement avec raison.

11) Budde supprime 11ᵇ comme une interpolation manifeste qui n'aurait pas compris le rôle des jeunes gens. Mais il faut lire בִּירְאָתַם « comme ils le craignaient », avec Josèphe et LXX (A, *Lag. Syr.-hex. Eth.*). Il est dans le plan de l'auteur de mettre les premiers torts au compte des Philistins; il a bien représenté les jeunes gens comme des garçons d'honneur, mais, comme on se défiait de Samson, on en mit trente pour le surveiller. Samson se voyant épié leur tend un piège. Il est inutile d'intervertir v. 10 et 11 avec Budde. Moore enlève arbitrairement au pittoresque en retranchant 11ᵃ et en écrivant ויקח : c'est Samson qui fait tout.

12) ומצאתם, glose notée par *Syr.-hex.* comme addition aux LXX et qui manque dans quelques minuscules (*Field*) et *Vg.* Elle n'est pas à sa place et veut sans doute signifier : si vous me la dites l'ayant bien trouvée vous-même; précaution ajoutée après coup pour montrer que les conditions n'ont pas été tenues. — Le sens de סדין ne peut être déterminé par la Bible, le sens de l'ass. *sudinnu* est vague. Le mieux est de suivre l'usage talmudique, assez appuyé par le grec σίνδων, ὀθόνιον, une grande pièce de toile fine (Lévy, *Neuhebr..... Wört.* III, p. 480). D'après *Ges.*[13], *SgSt.* un vêtement de dessous, chemise. חליפה a été rapporté par les LXX à la

nerai trente vêtements de toile fine et trente habits; [13] et si vous ne pouvez pas me le dire, vous me donnerez trente vêtements de toile fine et trente habits. Et ils lui dirent : dis ton énigme, nous écoutons! [14] Et il leur dit :

De celui qui mange est sorti de la nourriture,
Et du fort est sorti du doux.

Et ils ne purent pas deviner l'énigme [ ]. [15] Alors ils dirent à la femme de Samson : Enjôle ton mari, et il ' te ' dira l'énigme, autrement nous te brûlons dans le feu, toi et la maison de ton père. Est-ce pour nous piller que vous nous avez invités ' ici '?

14-15. Omettre *trois jours; or le septième jour* שלשת ימים : ויהי ביום השביעי. — לך ; TM לנו *à nous.* — הלם d'après mss. hébr.; texte reçu הלא *ou non?*

---

racine חלף changer, des habits de rechange, de jour de fête; mais l'ass. prouve l'existence d'une racine חלף « revêtir » (Del.. AHW ad h. l.).

13) Budde trouve avec les Philistins le procédé peu délicat envers des gens qui s'étaient mis en dépense; mais, si on avait pris des précautions contre Samson, c'était une riposte adroite.

14 s.) L'énigme est fort élégante, supérieure à celle même de Simonide dans Athénée (X 84); cf. Calmet. L'antithèse n'est pas parfaite entre la force et la douceur par rapport au goût, mais comme le dit bien Moore, les adjectifs du second membre sont des épithètes des substantifs du premier, de manière à ne faire qu'une antithèse. — Il y a une difficulté sur le chiffre des jours. Il est d'abord évident que les jeunes gens n'ont pu chercher trois jours et s'adresser à la femme le septième; le TM est donc impossible. Le G et le *Syr.* offrent le quatrième au lieu du septième, et tout est ici dans l'ordre, mais n'est-ce pas un arrangement? Moore préfère changer שלשת en ששת ; on cherche six jours et c'est en désespoir de cause qu'on s'adresse à la femme avec une violence qui montre bien qu'on est à bout. Dans les deux cas il est difficile de concilier avec v. 17 où la femme pleure pendant sept jours. On peut supposer qu'elle a pleuré pour son compte par curiosité, mais, si cette explication paraît contraire au texte, il n'y a qu'à retrancher depuis שלשת jusqu'à השביעי. Il n'y a pas à changer le v. 17, Samson ne cède qu'après une longue oppression. Mais pourquoi a-t-on ajouté les chiffres des vv. 14 et 15? Peut-être pour rehausser l'énigme

[16] Et la femme de Samson pleura à son cou et elle dit : Tu n'as pour moi que de la haine et tu ne m'aimes pas ! tu as proposé une énigme aux fils de mon peuple, et tu ne me l'as pas dite ! Et il lui dit : Je ne l'ai pas dite à mon père et à ma mère et tu veux que je te la dise ! [17] Et elle pleura à son cou pendant les sept jours que dura leur fête, et le septième jour il [la] lui dit, car elle l'avait poussé à bout, et elle expliqua l'énigme aux fils de son peuple. [18] Les gens de la ville lui dirent donc le septième jour avant qu'il entrât ' dans la chambre à coucher ' :

Quoi de plus doux que du miel,
Et quoi de plus fort qu'un lion ?

Et il leur dit :

Si vous n'aviez pas labouré avec ma génisse,
Vous n'auriez pas trouvé mon énigme.

18. החדרה ; TM החרסה *vers le soleil.*

---

qui aurait coûté tant d'efforts aux Philistins ; il aura paru fade qu'ils aient donné leur langue aux chats dès le premier jour. En cela, au contraire, leur mauvaise humeur éclate dès le premier moment : ils sont dans leur tort. vv. 15a לנו est invraisemblable, Samson ne pouvait en aucune hypothèse se trahir lui-même. לָךְ « à toi » des LXX est tout à fait en situation, évidemment ce sera pour la femme à charge de le répéter. — v. 15b הֲלְיָרְשֵׁנוּ inf. qal irrég, l'inf. ordinaire étant רשת (Ges.[26] 9*v* 69*a*), avec le sens de *niph.* Lire הלם avec certains mss. héb. et *Targ.* au lieu de הלא qui n'a guère de sens et que LXX et *Vg.* ne rendent pas.

16) Elle pleurait auprès de lui, c'est-à-dire en l'embrassant, Gen. **45** 15 (*Hum. Budde*).

17) הציק dans le même sens (**16** 16) ; l'expression est très forte ; cf. Is. **29** 2.7 d'une ville cernée et serrée de près. On voit encore mieux ici que les paranymphes sont Philistins.

18) החרסה a été traduit : le soleil, par les anciennes versions, LXX, *Vg. Targ.* Pour soutenir ce sens il faut supposer que la terminaison est une forme accusative prise au nominatif comme on le voit quelquefois (*Kœn.* 269 *b*), et le sens est satisfaisant, avant le coucher du soleil. Mais חרם pour soleil est un mot poétique, de sorte qu'on préfère la conjecture de Stade (ZATW 1884, p. 253 s.), החדרה avant qu'il n'entrât dans la chambre à

19 Et l'esprit de Iahvé fondit sur lui, et il descendit à Asqalon, et il y tua trente hommes, et il prit leurs dépouilles et il donna leurs habits à ceux qui avaient expliqué l'énigme ; puis il remonta chez son père enflammé de colère. 20 Et la femme de Samson fut pour le camarade qui lui avait servi de garçon d'honneur.

15. — 1 Or après quelque temps, au moment de la moisson des blés, Samson vint pour voir sa femme avec un chevreau ; et il dit : Je veux entrer vers ma femme dans la chambre à coucher.

coucher. La forme grammaticale est parfaite, il y a une analogie **15** 1, et le sens est encore plus piquant. Les jeunes gens attendent le moment où Samson et sa femme vont se trouver seuls pour déchaîner l'orage. — La réponse de Samson, toute dure qu'elle est, n'a pas nécessairement un sens obscène : חרש a bien ce sens dans l'hébreu moderne, mais ב indique l'animal qui sert à labourer la terre (Dt. **22** 10 ; Am. **6** 13). La femme les a aidés, elle a coopéré à leur travail. Cependant le double sens est transparent et la métaphore connue des Grecs et des Romains. Les deux sens se trouvent dans le grec, B rend littéralement le TM, mais A et Anc.-lat. *si non domuissetis vitulam meam*. Noter la rime dans la réponse de Samson.

19) Budde et Moore regardent 19a comme une interpolation, surtout parce qu'on ne voit pas les suites de ce fait ; mais c'est la conclusion d'une première histoire. On dit que ce verset a été ajouté pour montrer que Samson a tenu sa parole malgré leur tricherie ; mais alors on eût ajouté les סדונים. Asqalon n'était pas comme dit Moore à deux jours, mais à huit heures, d'ailleurs on peut songer au *Kh. 'Asqalâ'n* non loin de Timnah, au sud de *Tell Zakariya*. Il ne faut pas non plus chercher toutes les vraisemblances dans une action représentée comme extraordinaire ; d'ailleurs les חליפות promis, n'étaient pas tellement somptueux qu'on ne pût les trouver facilement. Il est vrai que la colère de Samson paraît devoir suivre immédiatement sa réponse et étonne après le récit de son exploit, mais l'auteur a voulu distinguer deux mobiles : l'esprit qui donne à Samson une force extraordinaire, la colère qui l'éloigne de sa femme. Sur 19b Moore croit avec Stade que le mariage n'avait pas été consommé et que Samson irrité laisse là sa fiancée. Il semble pourtant que le mariage ne se terminait pas le septième jour, mais le premier (Gen. **29** 27).

20) רֵעֶה probablement dénomin. de מֵרֵעַ.

15 1-8. Samson trompé. Épisode des renards. — 1) Encore un emploi vague de מימים ; le temps de la moisson du blé dans cette région va de mi-mai à mi-juin. Samson croit encore avoir droit sur sa femme, le mariage

Et son beau-père ne lui permit pas d'entrer. [2] Et son beau-père dit : Je me suis dit que tu l'avais prise en haine, et je l'ai donnée à ton camarade ; mais sa sœur cadette ne vaut-elle pas mieux qu'elle ? prends-la en place de l'autre. [3] Et Samson leur dit : Cette fois je ne serai que quitte avec les Philistins en leur faisant du mal. [4] Samson alla donc et captura trois cents renards, il prit

ayant été sans doute consommé ; il veut se réconcilier avec elle au moyen d'un petit présent ; cf. Gen. **38** 17.20.23. Il est possible aussi que ces cadeaux soient d'usage pour une femme qui demeurait chez elle et qui par conséquent n'était pas entretenue par son mari (*Moore*, *Budde*) ; le second mariage de la femme avec un Philistin paraît avoir été du même genre que le premier, puisqu'elle est encore chez son père. Samson veut entrer dans la chambre intérieure, la chambre à coucher. ויאמר il se disait en lui-même *Vg. cumque... vellet.*

2) Le bon père cherche à tout concilier ; il prend le parti de ses compatriotes, cherche à apaiser Samson et n'est pas fâché de marier ses filles.

3) Cette franche déclaration de guerre à la cantonnade להם et non αὐτῷ (A) atténue ce qu'il y aurait d'injuste dans le procédé de Samson : tout le village a coopéré à l'injustice ou du moins y a applaudi ; on lui a fourni un prétexte ; qu'ils se tiennent en garde ! נִקֵּיתִי « je serai quitte, je ne leur devrai rien », même après (כי pour marquer le temps) leur avoir fait du tort ; parfait qui représente le *futurum exactum* (*Kœn.* 129).

4) שועל signifie renard, non pas chacal, mais les deux espèces ont pu aisément être confondues dans l'usage du mot ; cf. Ps. **63** 11. Pour qui a entendu gémir les chacals en grand nombre dans toute cette région, il ne peut être douteux qu'ils soient visés par l'auteur. Les commentateurs ont exposé les modalités, comment Samson a pu se faire aider, prendre les animaux peu à peu, etc. La torche pouvait se composer de broussaille épineuse fortement liée. L'idée d'attacher deux bêtes par la queue a quelque chose d'étrange ; on dit que les mouvements contrariés des pauvres animaux amenaient plus sûrement l'incendie. Quoi qu'il en soit, le grotesque du spectacle n'est peut-être pas contraire à l'humour qui égaie l'histoire de Samson. On sait qu'à Rome on lâchait dans le cirque des renards avec des torches allumées sur le dos. L'explication qu'en donne Ovide (*Fastes* liv. 4) pourrait fort bien s'inspirer de l'histoire juive, comme d'ailleurs son récit de la création (*Métam.*) ; un jeune homme aurait pris un renard pour le brûler dans du foin, mais l'animal s'échappant porta le feu dans les moissons ; telle serait l'origine de ce jeu.

des torches, et tournant queue contre queue, il mit une torche entre deux queues, au milieu. [5] Puis il mit le feu aux torches et il les lança dans les moissons des Philistins, et consuma depuis les gerbes jusqu'au blé sur pied et jusqu'aux vignes ' et ' aux oliviers. [6] Les Philistins dirent alors : Qui a fait cela? Et on dit : C'est Samson le gendre de l'homme de Thimnah, car il a pris sa femme et l'a donnée à son camarade. Alors les Philistins montèrent et la brûlèrent dans le feu, elle et 'la maison de ' son père. [7] Et Samson leur dit : Puisque vous agissez ainsi, 'je ne m'arrêterai

5. ו ; TM *om.*
6. בית ; TM *om.*
7. לא אחדל כי אם נקמתי באחד בכם ; TM כי אם נקמתי בכם ואחר אחדל.

---

5) Le plur. קמות ne se trouve que là ; il est révoqué en doute par Budde qui lit שדות « dans les champs », — mais sans raison décisive. La moisson est à moitié faite, il y a du blé en gerbes, il y en a en pied. כרם זית une plantation d'olivier serait sans autre exemple. Lire avec LXX, *Vg.* וזית « les vignes et les oliviers » ; il y a encore des vignes et des oliviers dans cette région ; pour les vignes, **14** 5.

6) Lire ואת בית אביה avec G(A, *Lag.*) et d'après **14** 15. D'après Calm. ils ont reconnu le bon droit de Samson et l'ont vengé (!) ; Hum. donne plusieurs raisons. En somme ils se vengent sur ceux qui ont été la cause de leur malheur, et pensent bien atteindre encore Samson de cette manière. Aussi est-ce pour lui un nouveau grief.

7) כי marque l'apodose : « puisque vous agissez ainsi, eh bien, je ne cesserai qu'après m'être vengé. » La *Vg.* a été embarrassée de ce texte difficile : *Licet hæc feceritis, tamen*, comme si Samson prenait leur acte pour une réparation envers lui. G(B) a bien rendu, quoique trop littéralement, avec un ταύτην pour כזאת qui sent *Aquila*. Mais cette recension, suivie encore par *Syr.* et *Targ.* a l'inconvénient de placer la protase après l'apodose, de sorte que la phrase finit sur une idée insignifiante : sinon après m'être vengé de vous, et après je cesserai. La recension représentée par l'ancienne version grecque est beaucoup mieux construite : οὐκ εὐδοκήσω, ἀλλὰ τὴν ἐκδίκησίν μου ἐξ ἑνὸς ἑκάστου ὑμῶν ποιήσομαι. אחד dans le sens de chacun ; cf. **8** 18 Ez. **1** 6. Le texte est bien plus expressif. Samson s'est vengé auparavant sur les récoltes, ce qui atteignait plutôt l'intérêt pécu-

qu'après m'être vengé de chacun de vous [1]. [8] Et il les battit à plate couture, d'une bonne façon, et il descendit et demeura dans la grotte du rocher d''Éṭam. [9] Et les Philistins montèrent et cam-

niaire et général; maintenant il déclare la guerre à chacun en particulier. La confusion de אחד en אחר a peut-être amené la leçon de TM.

8) Il les battit jambe sur hanche... « Vatable le prend dans un sens proverbial, comme nous dirions, il les battit dos et ventre » (*Calm.*). La métaphore n'est pas facile à résoudre; peut-être en traduisant : mollet sur cuisse, on aurait ce sens qu'il les serra de très près. Après quoi Samson *descend*, indication topographique utile. — סעיף dans le sens de creux de rocher (Is. 2 21). עיטם; il y a une ville de ce nom placée entre Bethléem et *Teqo'a* dans la liste des villes fortifiées par Roboam (II Chr. 11 6); cet endroit est près du village d'Orṭas, et Josèphe (Ant. VIII 7 3) y plaçait les jardins de Salomon. Mais il n'y a point de grotte remarquable aux environs. Schick (ZDPV X 143-146) a pensé à la grotte de *Marmita*, près de la station de *Deir-Abân*, sur les derniers contreforts de la montagne; il faut descendre pour y pénétrer. Mais on est presque en territoire philistin. Point n'était besoin de recourir à Juda.

9-20. Exploit de Samson a Leḥi. — 9) נטשו à *niph.* comme II Sam. 5 17 ss. 22 ss. dans un cas semblable; *SgSt. Ges.*[13] donnent le sens de « se répandre »; mais plutôt « s'élancer », « faire un *raid* » ἐξεριφήσαν. לחי n'a pas été reconnu. Schick, en harmonie avec son identification d''Étam, propose *Kh. eṣ Ṣiyâgh*, de l'autre côté (sud) de la vallée par rapport à *Kh. Marmita*, très près de la station de Deir Abân. Le nom actuel dériverait du grec σιαγών, traduction de לחי, comme *Nablous* de *Neapolis*. Mais il est très difficile d'admettre ce phénomène de transcription, car Neapolis a été un nom officiel, ce qui ne peut être le cas pour σιαγών, malgré les expressions de Josèphe χωρίον ὅ Σιαγών καλεῖται. Si cet endroit est accepté pour Leḥi, il exclut l'identification d''Eṭam avec Marmita, car les deux endroits seraient trop rapprochés l'un de l'autre, les Philistins se seraient fait justice eux-mêmes, n'étant guère qu'à une demi-heure de la grotte. Cette position en elle-même peut à peine être considérée à cette époque comme le but d'une expédition de Philistins et d'un campement. D'après les passages cités, les *raids* des Philistins les conduisaient beaucoup plus avant dans Juda. Cependant il faut aussi tenir compte de ce fait que l'histoire de Samson est toute entière concentrée dans un certain rayon. Guérin avait proposé pour Leḥi une source un peu au nord de 'Aïn *Ḥanieh*, dans la vallée qui va de Jérusalem à Bittir; cette petite ruine avec jardins se nommait d'après lui Leki, mais en réalité le nom est *'Aïn 'Allek*, « la

pèrent dans Juda et firent une incursion à Leḥi. 10 Alors les gens
de Juda dirent : Pourquoi êtes-vous montés contre nous ? Et ils
dirent : C'est pour lier Samson que nous sommes montés, et pour
le traiter comme il nous a traités. 11 Et trois mille hommes de
Juda descendirent vers la grotte du rocher d''Éṭam, et ils dirent
à Samson : Ne sais-tu pas que les Philistins sont nos maîtres? et
qu'est-ce que tu nous as fait là ! Et il leur dit : Je les ai traités
comme ils m'ont traité. 12 Et ils lui dirent : Nous sommes des-
cendus pour te lier afin de te livrer aux Philistins. Et Samson
leur dit : Jurez-moi que vous ne me frapperez pas vous-mêmes.
13 Et ils lui dirent, disant : Non, car nous voulons seulement te
lier et nous te livrerons à eux, mais nous ne te mettrons pas à
mort. Et ils le lièrent de deux cordes neuves et ils le firent
monter du rocher. 14 Lorsqu'il fut arrivé à Leḥi, les Philistins
vinrent à sa rencontre avec des cris de joie; alors l'Esprit de
Iahvé fondit sur lui, et les cordes qu'il avait sur les bras furent
comme des fils de lin brûlés au feu, et ses liens se fondirent sur
ses mains. 15 Et il trouva une mâchoire d'âne fraîche, et il tendit

source du buisson », et l'aspect n'est nullement celui qui conviendrait. Leḥi devait être nécessairement plus près des Philistins qu''Étam. לְחִי est encore mentionné II Sam. 23 11 en lisant לְחִיָה.

11) Les Judéens sont donc résignés au joug des Philistins ; d'ailleurs Samson n'est pas de leur tribu, c'est leur faire tort que de se réfugier chez eux. Le nombre de trois mille a paru trop fort ; il s'explique peut-être par l'émotion que cause en Juda l'invasion philistine ; on se rassemble de tous côtés, on descend en corps vers Samson. מה זאת עשית de J. Les Philistins avaient parlé d'une revanche à prendre sur Samson ; ce dernier répond dans les mêmes termes que c'est eux qui ont commencé.

12 s.) פגע ב dans le sens de frapper à mort, 8 21, etc. Le géant bon enfant consent à se laisser lier par ses compatriotes. Le style est très conséquent, on descend à cette grotte et on en monte. « Jurez-moi » comprend l'idée de crainte, après laquelle פן indique ce qu'il faut éviter (*Ges*[26] 152 *w*).

14) רוע à *hiph.* qui signifiait des clameurs de crainte (7 20) marque ici des cris de joie; mais dans les deux cas d'un corps d'armée. L'esprit de Iahvé pour une action de force. מסס *niph.* se fondre.

15) טְרִיָה fraîche, encore solide, Is. 1 6 *Vg. quæ jacebat*, G(A) ἐρριμμένην,

la main et la prit et s'en servit pour battre mille hommes.
16 Samson dit alors :

> Avec une mâchoire d'âne, ' je les ai bien rossés ',
> Avec une mâchoire d'âne j'ai battu mille hommes.

17 Et lorsqu'il eut fini de parler, il lança la mâchoire et on

16. חֲמוֹר חֲמַרְתִּים ; TM חֲמוֹר חֲמֹרָתָיִם *un âne, deux ânes.*

---

d'après le sens aram. de מרי. Moore remarque que les premiers coups portés dans l'Islam le furent de la même manière : des idolâtres ayant provoqué les croyants, Sa'ad ibn Abi Ouaqqaṣ aurait rompu la tête d'un païen avec une mâchoire de chameau (*Tabari*, I p. 1169; *Ibn Hichâm* p. 116). Il n'est cependant pas dit que les mille hommes ont senti les coups de la mâchoire; נכה battre, mettre en fuite.

16) חמור חמורתים, « un âne, deux ânes, » sens absurde. Le *Targ.* et le *Syr.* ont entendu חמור comme une autre forme pour חמר monceau, ce qui donnerait : un monceau, deux monceaux, tournure analogue à רחם רחמתים (5 30). Cependant même ces deux versions, comme LXX et *Vg.*, ont pris חמורתים comme un verbe. Dès lors il faut prendre חמור avec LXX comme l'inf. abs. du même verbe ἐξαλείφων ἐξήλειψα αὐτούς. Ce sens excellent s'appuie sur la signification arabe du verbe *ḥamar*, حمر « gratter, écorcher » (J. D. *Michaelis* ap. *Rosen.*). M. Lévesque (RB 1900 p. 89 ss.) a pensé à un verbe dénominatif, « rosser », « avec une mâchoire de rosse, je les ai bien rossés. » Le même verbe en arabe signifie en effet : « ressembler à l'âne » et, à la 11e forme « traiter d'âne » et « mettre en petits morceaux ». Le jeu de mots serait alors complet. La *Vg.* rend à peu près en mélangeant le TM et les LXX.

17) רמת לחי ne peut signifier que la hauteur de Leḥi, terme géographique comme רמת מצפה (Jos. 13 26), רמת נגב (Jos. 19 8), de la racine רום « être élevé », et c'est bien cette racine qu'ont entendu ici LXX et *Vg. elevatio maxillæ.* L'auteur semble jouer sur le sens de רמה « jeter », *il lança la mâchoire.* Il semble donc insinuer que le lieu s'est appelé Ramatleḥi à cause du jet de la mâchoire. Il est plus naturel de penser à une hauteur ayant la forme d'une mâchoire d'âne. « C'était assez le goût des Hébreux de donner le nom de *dents* à des rochers escarpés » (*Calmet*). On a comparé Ὄνου γνάθος, nom d'un promontoire de Laconie (STRABON, VIII 5 2) qui est précisément « mâchoire d'âne ».

nomma ce lieu Ramat-Leḥi. [18] Alors il eut très soif, et invoqua Iahvé et dit : C'est toi qui as opéré cette grande victoire par la main de ton serviteur ; et maintenant faut-il que je meure de soif et que je tombe dans les mains des incirconcis ? [19] Et Dieu fendit le bassin qui est à Leḥi, et il en sortit de l'eau, et il but, et son esprit revint, et il se ranima. C'est pourquoi on nomme cette source 'Aïn ha-Qoré, elle est encore aujourd'hui à Leḥi.

18) La soif et le mot קרא préparent la source de הקורא.

19) המכתש signifie *le mortier*, Prov. **27** 22, c'est le seul sens et il est incontestable. Des endroits en forme de mortier ont pu recevoir ce nom ; cf. Soph. **1** 11, d'un endroit mal défini de Jérusalem ; cf. un trou en forme de mortier, *Tos. Nidda* VIII, 6 (p. 650² ed. *Zuckerm.*) dans Moore. De nombreux Pères et des Rabbins ont entendu ce mot de l'alvéole des dents, et spécialement de la dent machelière, mais si ὅλμος en grec a le double sens de mortier et d'alvéole, ce n'est pas une raison pour l'introduire en hébreu (contre *Ges*¹³. et *SgSt.*). En tous cas il ne peut être question au sens propre de l'alvéole de la mâchoire, car לחי est évidemment ici le nom du lieu ; il n'y a pas מכתש הלחי « le mortier de la mâchoire », mais « Maktech qui est à Leḥi » (*Hum.*) Le *Targ.* et *Josèphe* l'ont entendu d'un rocher. Mais les LXX en traduisant ici Leḥi comme un appellatif ont naturellement amené le sens de dent ; *Sym.* a τὴν μύλην suivi par *Vg. molarem dentem*, et les autres *Aq.* et *Th.* ὅλμον. Il était donc presque impossible aux Pères Grecs et Latins de ne pas entendre que la source était sortie de la mâchoire ; c'était encore l'opinion générale au temps de Calmet qui la combat par sept raisons dont la principale est que : « ceux qui ont cru que cette fontaine se voyait encore dans la Palestine, n'ont pas dû assurément la faire sortir de l'alvéole d'une mâchoire d'âne ». Cependant s. Jér. mentionne cette fontaine dans l'*epitaphium Paulæ* ; Antonin et Glycas la mettent dans les faubourgs d'Éleuthéropolis (*ap. Reland*). A une heure à l'ouest de Beit Djébrin un *kh. ech-Chemsâniyât* rappelle le nom du héros. Le nom de עין הקורא s'interpréterait naturellement : « source de la perdrix ; » cf. I Sam. **26** 20 ; Jer. **17** 11, nom assez naturel pour une source et dont il y a des exemples (au dj. Katherin RB. 1897 p. 123) nous aurions donc encore ici une étymologie populaire. — Conder (*Tent Work*, 1 p. 277) cite *'Ayoun Qare* au n.-ouest de *Ṣor'a* ; ce nom est à vérifier.

Van de Velde a proposé *Tell el-Lekiyeh*, à 10 kil. au nord de *Tell es-Sab'a*, et עיטם (1 Chr. **4** 32 joint à 'Aïn-rimmon, *Um er-rumâmîm*) serait à quelques kilomètres plus au nord. Mais cet עיטם est nommé עתר dans le

[R^D] 20 Et il jugea Israël pendant vingt ans à l'époque des Philistins.

[J] 16. — 1 ' De là ' Samson vint à Gaza, et il vit là une courtisane et s'unit à elle, 2 ' Et on apprit ' aux gens de Gaza, disant : Samson est venu ici. Et ils firent des patrouilles et placèrent

1. מִשָּׁם ; TM *om.*

2. וַיֻּגַּד ; TM *om.* — Omettre *toute la nuit* כל הלילה.

---

passage correspondant Jos. 19 7, et les lieux sont en dehors du théâtre des exploits de Samson (*Moore*). Le G a les mêmes divergences que TM.

20) Budde a conclu de ce verset, répété en substance 16 31 que le R^D auquel il appartient avait omis le ch. XVI, comme ne rentrant pas dans son but, et qu'ensuite un rédacteur postérieur avait écrit 16 31, pour terminer l'histoire de Samson par la même formule. Ce seraient deux formules finales de la même histoire, ici écourtée, là plus complète. Cependant il y a un grave inconvénient à supposer qu'on ait pu reprendre ce qui eût été omis par R^D pour des motifs religieux. L'argument de Budde n'est décisif que si aucune explication n'est possible. Il en est une qui résulte de l'opposition des temps. La phrase consacrée de R^D ne pouvait faire suite à la captivité de Samson : il l'a donc placée avant les faits malheureux qui ont interrompu la judicature, sauf à répéter à la fin que Samson *avait jugé* Israël.

16. 1-3. Samson a Gaza. — 1) La leçon משם « de là » après Samson était celle des LXX (A, *Lag. Syr.-hex. Éth.*) ; la suppression s'explique dans TM parce que שם rattachait trop étroitement cette histoire à celle de Leḥi sans tenir compte de l'incise rédactionelle (15 20) ; mais ce mot est justement la preuve que l'incise ne fait pas partie du thème primitif. Dans la rédaction actuelle, personne n'eût pensé à l'ajouter (*Moore, Budde*). Gaza est bien connue, la transcription des LXX Γαζα correspond à la prononciation actuelle avec *ghaïn*, son intermédiaire entre *rh* et *gh*. On ne voit pas que Samson soit venu chercher querelle (contre *Calm.*), ni pour examiner les fortifications (contre *Hum.*), mais plutôt vaquant à ses affaires sans se soucier des Philistins (*Josèphe*). Il ne semble pas qu'il soit venu pour la mérétrice, mais il s'est laissé prendre facilement. Inutile de voiler les faits en supposant une simple hôtelière avec quelques Pères et commentateurs.

2) Suppléer avec LXX, etc. וַיֻּגַּד au début du v. ; le TM est évidemment mutilé par accident (*Houbigant*). En revanche, le verset paraît surchargé. Le double כל הלילה placé avec des verbes de sens différent leur donnerait

des postes [ ] à la porte de la ville, puis ils se tinrent tranquilles toute la nuit se disant : [Attendons] jusqu'à ce que luise le matin, alors nous le tuerons. 3 Or Samson demeura couché jusqu'à la moitié de la nuit, et il se leva au milieu de la nuit et il prit les battants de la porte de la ville et les deux montants et il les arracha avec la barre, et les plaça sur ses épaules, et il les porta jusqu'au sommet de la montagne à l'est d'Hébron.

4 Or après cela, il s'éprit d'une femme, dans la vallée de Soreq,

une apparence de contradiction. Moore et Budde suppriment donc depuis ויסבו jusqu'à העיר. Mais le repos des Philistins pendant la nuit ne s'explique que s'ils ont déjà travaillé de jour. Le jour, ils courent par la ville, et placent une embûche à la porte, qui, de jour, doit demeurer ouverte. Il suffit donc de rayer les deux mots impossibles, « toute la nuit » כל הלילה. Pendant la nuit, on n'a pas à s'inquiéter, Samson ne sortira pas, les portes étant fermées le soir. אור est plutôt le verbe : on sous-entend : attendons, contenu dans l'idée de עד ; והרגנהו le parf. cons. n'est pas précisément subordonné : « jusqu'à ce qu'il fasse jour et que nous le tuions », mais seulement coordonné : « attendons qu'il fasse jour ! alors nous le tuerons » ; cf. I Sam. 1 22. *Ges.* et *SgSt* prennent אור comme subst : « Jusqu'à la lumière du matin » ; alors il faudrait exprimer נַחְכֶּה avec Moore (*Polychr.*) qui renvoie à II Reg. 7 9.

3) Samson ne se donne pas la peine de forcer le verrou ou d'enfoncer le battant, il emporte les deux battants et les deux montants avec la barre, c'est-à-dire la porte d'un seul bloc. Il n'est pas question du linteau parce que les battants n'y étaient pas scellés ; il ne faisait pas corps de la même manière que les montants qui étaient peut-être en bois (*Josèphe*). Il emporte tout cela au sommet de la montagne en face d'Hébron, c'est-à-dire plus probablement à l'est. Une tradition chrétienne de Gaza indique le *Mountar*, à une demi-heure à l'est-est-sud de Gaza. Mais ce monticule qui n'a guère que trente mètres au-dessus de Gaza ne peut être considéré comme une montagne regardant Hébron. על פני marque la direction (Gen. 18 16) après le verbe regarder, mais non pas ici. On a voulu diminuer le prodigieux exploit. Cependant Hébron étonne dans l'histoire de Samson si uniquement danite. Y avait-il à Hébron quelque point d'attache à ce souvenir ? Josèphe l'entendait d'Hébron. La tradition relative aux environs de Gaza se trouve déjà dans dom Calmet. Le G (même B) suppose qu'il y avait à la fin du verset : « et il les disposa là » : ויניחם שם (*Grätz*).

4-22. Samson trahi par Dalila. — 4) La vallée de Soreq ; le nom de

qui se nommait Dalila. [5] Et les princes des Philistins montèrent vers elle et lui dirent : Enjôle-le, et sache par quel moyen sa force est si grande, et comment nous pourrions l'emporter sur lui ; alors nous l'attacherons pour le maltraiter, et nous te donnerons chacun onze cents pièces d'argent. [6] Et Dalila dit à Samson : Dis-moi donc par quoi ta force est si grande, et comment on pourrait te lier (pour te maltraiter). [7] Et Samson lui

6. Omettre probablement לענותך.

Kaphar Soreq, village de Soreq, était connu d'Eus. et de s. Jér. (*Onomast.*) et placé correctement au nord d'Éleuthéropolis près de *Saraa* ; auj. *Kh. Sûrîq*. Le nom venait peut-être des excellents raisins de la région, שרק désignant des raisins de choix. Il s'agit probablement d'une petite vallée latérale du grand *ou. Serar*, ou de cette vallée elle-même. Samson aima... ce qui évite à dessein le mot de mariage, quoique nombre d'anciens aient encore ici légitimé la conduite de Samson (*ap. Calm.*); cette femme était sans doute une Philistine comme le montre la suite ; les Philistins étaient tout à fait chez eux dans sa maison. L'étym. de Dalila en hébreu est incertaine : l'arabe donnerait le sens d'*indicatrice*.

5) סרן terme spécifique pour les chefs des Philistins; cf. **3** 3. פתי comme **14** 15. — « En quoi », c'est-à-dire d'où vient que sa force est grande, גדול prédicat, et non pas : *in quo habeat tantam fortitudinem*. Ils parlent seulement de l'enchaîner pour l'humilier, le maltraiter d'une façon quelconque sans le tuer, ce qui amène peut-être plus facilement Dalila à la trahison. De fait, ils ont tenu parole. Les princes des Philistins qui sont ordinairement cinq promettent chacun (איש) 1100 sicles, chiffre assez étrange, mais qui se retrouve (**17** 2), peut-être pour dire mille et plus. La somme devait paraître énorme, cependant nous ne savons comment Hum. peut la faire monter à 250.000 francs. Le texte marque que les princes sont venus eux-mêmes, tant ils attachent de prix à connaître le secret de la force prodigieuse de Samson qui devait tenir à quelque charme.

6) Dalila va au plus pressé ; elle n'a pas très bien compris la pensée des princes qui ne voulaient lier Samson qu'après avoir connu son secret et avoir trouvé le moyen de le déjouer. Elle demande nettement à Samson en quoi consiste sa force et comment il faut le lier. Le héros trouvera là une bonne occasion de se rire d'elle. Il est pourtant trop fort qu'elle ajoute לענותך « afin qu'on puisse te maltraiter » que la V*g*. a tourné : *erumpere nequeas*.

dit : Si on me liait avec sept sarments frais qui n'ont pas été séchés, je perdrais ma force et deviendrais comme un autre homme. 8 Alors les princes des Philistins lui portèrent sept sarments frais qui n'avaient pas été séchés, et elle s'en servit pour le lier. 9 Et elle avait des gens en embuscade dans la chambre à coucher, et elle lui dit : Les Philistins sont sur toi, Samson ! et il rompit les sarments comme se rompt un fil d'étoupe lorsqu'il sent le feu, et on ne connut pas [le secret de] sa force. 10 Alors Dalila dit à Samson : Tu t'es joué de moi et tu m'as dit des

Supprimer ce mot avec *Doorninck*, d'autant qu'il ne revient plus 10.13.15; il a pu être ajouté par un copiste d'après v. 5 pour compléter !

7) יתר peut très bien signifier, des cordes de nerfs employés pour les arcs, machines de guerre, etc. G(A,B, *Lag.*) ; mais ce genre de cordes étant extrêmement solide, on ne verrait pas l'épreuve aller *crescendo.* Le grec de Théodoret et Josèphe l'ont entendu de branches flexibles, Josèphe expressément de vigne. L'expression לחה se dit *toujours* de bois vert (ou du raisin Num. **6** 3) ; le terme a ici toute sa valeur, on insiste sur ce que les branches ne doivent pas être sèches, pour être plus solides et plus flexibles. Sans doute c'est un faible lien, mais le nombre sept a une saveur de charme magique, on pourrait très bien s'y laisser prendre dans le thème donné, et en effet Samson n'ajoute pas qu'il ne pourra rompre ce lien, mais qu'il deviendra faible (חלה ; Is. **57** 10 est douteux) comme un homme ordinaire, אדם, les gens du commun (Job **31** 33 ; Ps. **82** 7), comme en phénicien.

8) ויעלו est ici à *hiph.* à cause du régime direct ; il n'est donc point nécessaire de supposer que les princes sont venus eux-mêmes. Elle l'attache comme en se jouant ou pendant qu'il dormait? Le sommeil n'est attesté que pour les deux dernières tentatives v. 14 et 19, mais le cri : les Philistins ! étant partout le même, le sommeil est plus probable. Hum. soupçonne même que ce lourd sommeil était le fruit de l'ivresse et que Samson aurait bien pu violer son naziréat... mais alors eût-il conservé sa force ? et son naziréat est-il ordinaire ? l'abstention de vin ne regardait que la mère, pour lui on n'avait ordonné que la chevelure. On peut noter que dans les deux premières tentatives le poste philistin était dans la chambre à coucher; dans la dernière Samson s'endort sur les genoux de Dalila, dans la troisième il n'y a pas de poste.

9) נערת « rebut de filasse de chanvre ou de lin », *filum de stuppa tortum putamine. Vg.* Ἀποτίναγμα « ce qu'on fait tomber en secouant » est une traduction étym. attribuée aux LXX et à *Théod.* (*Field*) mais qui serait digne d'*Aquila*.

mensonges ! maintenant apprends-moi comment on pourrait te lier. [11] Et il lui dit : Si on me liait bien avec des cordes neuves qui n'ont encore pas servi, je perdrais ma vigueur et deviendrais comme un autre homme. [12] Et Dalila prit des cordes neuves et s'en servit pour le lier : et elle lui dit : Les Philistins sont sur toi, Samson ! et il y avait des gens en embuscade dans la chambre à coucher ; et il les rompit de ses bras comme un fil. [13] Alors Dalila dit à Samson : tu t'es encore joué de moi et tu m'as dit des mensonges, apprends-moi comment on pourrait te lier ! Et il lui dit : Si tu tissais les sept boucles de ma tête avec la chaîne, et si tu les fixais avec le peigne, je perdrais ma vigueur et devien-

13-14. וְתַקַעְתְּ בַּיָּתֵד וְחָלִיתִי וְהָיִיתִי כְּאַחַד הָאָדָם: וַתְּיַשְּׁנֵהוּ וַתֶּאֱרֹג אֶת שֶׁבַע מַחְלְפוֹת רֹאשׁוֹ עִם הַמַּסֶּכֶת ; TM *om.* — 14. Omettre *le peigne* היתד. — ולא נודע כחו ; TM *om.*

---

11) Ce ne sont pas seulement des cordes neuves, comme **15** 13, mais on ajoute : avec lesquelles on n'a encore rien fait, l'expression doublée, comme v. 8, sent son charme magique. חלל Gen. **31** 7, etc.

13 s.) Le TM contient évidemment une lacune, reconnue par *Houbigant*, niée par les anciens protestants (*Rosen.*), suppléée par Moore et Budde d'après les LXX. La *Vg.* a suppléé vaguement. La cause de la lacune est que le copiste a passé de יתד 1° *loco* à יתד 2° *loco.* Les variations du G ne dépassent pas l'ordinaire et ne prouvent pas qu'il a ajouté *ad libitum* ; qques mss. et le texte *Syr.-hex* contiennent un doublet qui doit représenter l'ancienne traduction, καὶ ἐπιφάνης ὡς [ἐπὶ] πῆχυν, bloqué avec καὶ ἐγκρούσῃς τῷ πασσάλῳ εἰς τὸν τοῖχον ; ici πῆχυς ne signifierait pas coudée, mais une barre transversale. Les autres variations de ce texte qui doit être celui de Lucien, car c'est celui de Théodoret, plus pur que dans l'édition de Lagarde, doivent être préférées au texte de B (avec *Budde* contre *Moore*), d'autant qu'elle sont appuyées par A. Il suppose dans l'exécution ותישנהו ויהי בשכבו ותקח דלילה ותארג את שבע וגו״ au lieu de דלילה את שבע מחלפות ראשו ותארג במסכת וגו״

Le texte de A (avec M. de *Moore*) est donc plus conforme dans l'exécution à ce qu'a dit Samson v. 13 et à ce que fera Dalila v. 19. Cependant comme il est peu probable que B si fidèle compagnon du TM s'en soit éloigné et

drais comme un autre homme. [14] Et elle l'endormit, et elle tissa les sept boucles de sa tête avec la chaîne ' et elle les fixa avec le peigne, et elle lui dit : les Philistins sont sur toi, Samson ! et il s'éveilla de son sommeil et arracha [ ]le métier et la chaîne, ' et l'on ne connut pas [le secret de] sa force '. [15] Et elle lui dit : Comment peux-tu dire que tu m'aimes, quand tu ne m'ouvres pas ton cœur ? Voilà trois fois que tu t'es joué de moi, et que tu ne m'as pas appris par quoi ta force est si grande. [16] Or comme elle le poussait à bout par ses paroles chaque jour, elle le mit à non

que sa traduction paraît très littérale, son texte est probablement le calque (avant la lacune) de la recension hébraïque qui est devenue le TM, tandis que A et M en représentent une autre. Quoi qu'il en soit « dans le mur » du Grec et *terræ* de la *Vg.* sont des ajoutés pour expliquer comment יתד, pris dans le sens ordinaire de clou, était fixé quelque part. La vraie explication du mot avait été fournie dans Beaunius *de vestitu sacerdotum* (1698), p. 253, et reproduite par Calmet quoique avec froideur. Moore a depuis très bien expliqué toute la scène. Il s'agit d'un métier, les boucles de Samson doivent être passées dans la chaîne pour former tissu et fixées avec la barre qui sert à donner à la toile la cohésion suffisante. C'est cet outil qui est nommé יתד, mal compris par les LXX et *Vg.* qui ont pensé à un clou enfoncé dans le mur ou en terre. Le métier lui-même était enfoncé en terre par des clous, mais cela n'avait pas besoin d'être dit. Pour la représentation figurée, cf. BDM III, p. 395. Il faut effacer v. 14 היתד devant הארג ; outre que l'article est impossible grammaticalement, le mot a été inséré ici après qu'il a été mal compris. — La progression est saisissante, Samson laisse jouer avec sa chevelure ! Hum. pense que les sept liens frais et les cordes neuves étaient des façons figurées de parler de ses cheveux. Samson se serait amusé à parler par énigmes, commençant ici à révéler son secret : c'est un peu recherché.

A la fin du v. 14 G(A et *Lag.* mais non B) a de plus avec raison : « et l'on ne connut pas sa force », ce qui est très dramatique dans cette épreuve si scabreuse.

15) לבי ne marque pas seulement l'affection, mais la confiance ; cf. v. 17 s., *cum omnia intima pandere recuset* (*Hum.*).

16) Sur הציק , cf. 14 17 dans les mêmes circonstances. Le verbe אלץ, seulement ici est plutôt araméen, « presser ». L'expression קצרה נפש (cf. Num. 21 4 ; Jud. 10 16) est ici particulièrement énergique, « jusqu'à mourir ».

plus et il en fut angoissé à mourir.
17 Et il lui ouvrit tout son cœur, et il lui dit : Le rasoir n'a pas passé sur ma tête, car je suis naziréen de Dieu depuis que j'existe au sein de ma mère ; si on me rasait, ma force m'abandonnerait et je perdrais ma vigueur et je deviendrais comme tous les hommes.
18 Alors Dalila comprit qu'il lui avait ouvert tout son cœur, et elle fit appeler les princes des Philistins, disant : montez cette fois, car il m'a ouvert tout son cœur, et les princes des Philistins ' montèrent ' vers elle, et [ ] l'argent à la main.
19 Et elle l'endormit ' entre ' ses genoux, et elle appela un barbier, et ' il rasa ' les sept boucles de sa tête, ' et il commença à faiblir ' et sa force l'abandonna.

18. ויעלו; TM ועלו. — Omettre יעלו.
19. בין; TM על *sur*. — ויגלח; TM ותגלח *et elle rasa*. — וַיָּחֶל לְעֻנּוֹת; TM ותחל לענותו *et elle commença à le maltraiter*.

---

17 s.) Dalila comprend que cette fois Samson lui a ouvert son cœur parce qu'il a donné la raison surnaturelle cherchée depuis si longtemps; elle le comprit aussi sans doute à la lassitude qui lui avait arraché cette concession. V. 17. il faut naturellement préférer le *Qrê* לי; לה n'est que la reproduction matérielle de la formule à la ligne précédente. ועלו est difficilement explicable, il faudrait l'impf. consécut. ; d'autre part, le second ויעלו « ils firent monter l'argent *dans leurs mains* » est superflu, il suffirait de dire והכסף בידם (*Budde*). Il est donc probable que le second verbe est une correction marginale du premier, d'autant que cette leçon figure *1° loco* dans quelques mss.

19) בין ברכיה avec G(A, *Lag.*), a probablement été évité comme scabreux : Samson semble avoir eu la tête sur les genoux de Dalila, האיש l'homme qui avait qualité pour raser ; LXX et *Vg.* « le barbier », terme plus clair. Elle a dû l'appeler pour faire son office, il faut donc lire ויגלח, car on ne peut supposer la forme *hiph.* « et elle le fit raser ». Jusqu'à présent Dalila a tout fait, mais cette fois elle a compris que la partie était décisive, son rôle consiste à tenir Samson endormi; pour le raser complètement, elle a recours à un spécialiste. Calm a relevé l'excellente leçon des LXX (A, *Lag.*, etc., *Syr.-hex.*, *Éth.* ταπεινοῦσθαι, qui suppose *niph.* לְעָנֹת (Ex. 10 3) ou *pou'al*, לְעֻנּוֹת « il commença à perdre sa force »; cf. le sens actif de *pi'el* Ps. 102 24, *Qrê*). La suite des idées est excellente ; tandis qu'en suivant, TM G(B), *Vg.*, etc., « elle commença à l'humilier », il est impos-

20 Et elle dit : Les Philistins sont sur toi, Samson ! et il se
réveilla de son sommeil, et il dit : J'en sortirai comme les autres
fois et je me secouerai ! et lui ne savait pas que Iahvé l'avait
abandonné. 21 Et les Philistins le saisirent et lui crevèrent les
yeux et le conduisirent à Gaza. Et ils le lièrent d'une double
chaîne d'airain, et on l'employa à moudre dans la prison. 22 Or
les cheveux de sa tête commencèrent à pousser dès qu'il eut été
rasé.
23 Les princes des Philistins se réunirent pour faire un grand

sible d'expliquer le contexte : « et sa force l'abandonna ». Tout le v. est traduit fort librement dans *Vg*.

20) אנער, « se secouer », nous avons en français les deux sens qui paraissent convenir à l'hébreu : secouer la poussière (Is. **52** 2 *hitp.*) et se secouer, se remuer fortement qui paraît être ici le sens puisqu'il n'a pas été question de liens. Iahvé, qui remplace ici l'esprit de Iahvé, est considéré comme la cause immédiate de sa force ; cf. Sam. **16** 14.

21) Sur les moulins en Orient ; cf. BDM III, p. 399 ; c'est ordinairement l'occupation des femmes de moudre chaque jour la farine nécessaire pour faire le pain. Les Romains condamnaient aux moulins publics les coupables de crimes moins graves. D'après les LXX le roi Sédécias fut traité par les Chaldéens exactement comme Samson (Jer. **52** 11 LXX). On voit d'ailleurs sur les bas-reliefs assyriens le roi infligeant ce supplice en personne. Hérodote (**4** 2) raconte aussi que les Scythes crevaient les yeux à tous les esclaves, pour empêcher qu'ils ne s'étourdissent en tournant, parce qu'on les employait à tourner des vases pleins de lait (*Calm.*). S. Jér. rapporte une interprétation obscène des rabbins : *ad molam eum a Philistiim esse damnatum, hoc significare volunt, quod pro sobole robustissimorum virorum, hoc in allophylas mulieres facere sit compulsus* (in Is. 47) ; cf. *Talm. Sota* I. 8. — Le *Kethib* האסירים « des prisonniers », est satisfaisant, le *Qré* אסורים se rapporte peut-être à אסור, *lien*, comme Jer. **37** 15 ; cf. Jud. **15** 14. La *Vg.* a suivi un ordre qui paraît plus logique : on le conduisit enchaîné. Mais le texte signifie sans doute une lourde chaîne double qui l'attachait aux murs de la prison.

22) צמח au *pi'el*, des cheveux qui poussent ; II Sam. **10** 5.

23-31 Mort glorieuse de Samson. — 23) Sur Dagon cf. RB. 1901, p. 558. Il semble, d'après notre passage, qu'il était le dieu de la confédération et l'objet d'une panégyrie solennelle ; il avait aussi un temple à Azot (I Sam.

sacrifice à Dagon leur dieu et pour célébrer des réjouissances. (Et ils dirent : notre dieu nous a livré Samson notre ennemi).
24 Et lorsque le peuple le vit, ils louèrent leur dieu, car ils se disaient :

Notre dieu a livré
entre nos mains notre ennemi,
et celui qui désolait notre pays
et qui multipliait nos morts.

25 Et lorsqu'ils furent mis en gaîté, ils dirent : Appelez Samson, et qu'il nous fasse des jeux. Et on appela Samson de la prison,

23. Peut-être glose.

---

5 1 ss. ; I Macch. 10 84 ; 11 4). — שמחה est un infinitif de forme féminine. Le sens de se réjouir serait banal, il s'agit de la célébration d'une fête. Elle était sans doute fixée par l'usage et non pas occasionnée par la prise de Samson. Le v. 23ᵇ ne le dirait expressément que s'il débutait par כי. D'ailleurs cette fin de verset est justement suspecte à Budde comme une simple parcelle détachée de v. 24, précisément pour donner à la fête l'apparence d'être causée par la défaite de Samson.

24) אתו ne peut se rapporter à Samson qui ne paraîtra que v. 25 ; il ne peut non plus signifier *quod*, *Vg.* et *Hum.*, car le masculin est impossible ici pour le neutre. Budde en conclut que le v. 25 doit être lu avant le v. 24. Tout serait en effet bien simple dans cet ordre : le peuple fait appeler Samson et le voit. Cependant on peut se demander d'où serait venue partout une interversion ? Rien n'empêche de supposer qu'on fait paraître Dagon à découvert dans une procession ou une exhibition. La foule à sa vue éclate en louanges, le remercie de la dernière victoire, et c'est seulement après et à cette occasion qu'on pense à faire venir Samson pour se divertir ; ce sont les jeux qui suivent la fête religieuse. Le *hallel* se compose de quatre petites incises qui riment. Naturellement ils rapportent le triomphe à leur dieu et l'écrivain se fait l'écho de leurs pensées sans aucune réserve expresse, mais on ne peut supposer qu'il entre dans leurs vues puisqu'il a marqué la vraie cause de la défaite de Samson. A noter pour les cas où on raisonne d'après le silence de l'écrivain comme s'il approuvait tout ce qu'il raconte.

25) Le *kethib* כיטוב marque le verbe au parf. ; le *Qrê* כטוב est comme II Sam. 13 28 ; Esth. 1 10, טוב étant l'infin. ou le subst. Dans les deux pas-

et il fit des jeux devant eux et on le plaça entre les colonnes.
[26] Et Samson dit au garçon qui le menait par la main : conduis-
moi et fais-moi toucher les colonnes sur lesquelles repose l'édi-
fice, afin que je m'y appuie. [27] Or l'édifice était rempli d'hommes
et de femmes, il y avait là tous les princes des Philistins et sur
le toit environ trois mille hommes ou femmes ; tout ce monde

sages cités cette joie vient du vin, ce qu'on peut bien supposer ici. Calm. ne peut supporter la pensée que Samson se soit prêté au désir de la canaille en faisant « des singeries » ; c'est peut-être pour cela que les différents textes grecs mettent que la foule se joua de lui ou le souffleta (cf. *Josèphe* « on l'amena pour l'outrager »). Le texte hébreu ne marque pas d'ailleurs en quoi consista le jeu de Samson ; ce fut peut-être une sorte de sport athlétique, car, si on le conduit près des colonnes, c'est sans doute pour le faire reposer. D'après l'ordre suivi par Budde, on le conduit entre les colonnes, et c'est alors que le peuple le voit : mais cela même montre la fausseté de sa combinaison, car on le voyait sans doute mieux quand il faisait ses exercices au milieu de la place libre que sous les colonnes (LXX et *Vg.* deux colonnes par anticipation).

26) הניח avec l'acc. signifie conduire ; cf. Gen. **2** 15, *placer vers* ou *dans*, ce qui convient très bien ici. Les verss. *Vg.* LXX, se sont tenues trop près du sens étym. « laisser reposer, laisser aller, qui serait הניח לי (*Moore*). Le *kethib* וְהֵימִשֵׁנִי est de ימש seul cas de ce verbe ; lire וַהֲמִשֵּׁנִי de משש ; le *Qré* המישני de מוש est aussi bon ; comme מוש signifie non seulement « palper », mais « enlever » (*autre racine*) Moore pense que le Qrê a voulu faire un jeu de mots : « laisse-moi enlever les colonnes » ! — « Sur lesquelles repose l'édifice » ; par ces mots, Samson n'aurait-il pas trahi son dessein ? L'auteur sachant ce qui va arriver avertit ses lecteurs ; « au lieu de dire simplement que Samson pria ce Philistin de le laisser où il était et d'ajouter ensuite quelle était l'*intention* de l'aveugle géant en faisant cette demande, l'auteur *met cette intention dans la bouche même de Samson* » (*Poëls*, *Histoire du sanctuaire de l'arche*, 1897, p. 407 s.).

27) Moore et Budde retranchent du texte primitif depuis ושמה jusqu'à ואשה ; le texte leur paraît surchargé ou plutôt la terrasse, et ils ne s'expliquent l'art. devant אנשים et devant נשים que comme se rattachant immédiatement à הראים. Mais le chiffre n'est pas tellement exagéré pour une vaste terrasse ; l'art. devant ראים se rapporte à toute la proposition précédente, les autres marquent les gens de la ville ; cf. *Kœn.* 299 *d* et 411 *d*. Sur la forme de l'édifice, cf. BDM III, p. 403.

regardait les jeux de Samson. [28] Et Samson invoqua Iahvé et dit : Seigneur Iahvé, souviens-toi de moi, et donne-moi des forces seulement encore ' une fois ', ô Dieu! et je me vengerai sur les Philistins ' en échange ' de mes deux yeux. [29] Et Samson atteignit les deux colonnes du milieu sur lesquelles reposait l'édifice, et il pesa sur elles, [ayant] une à sa droite et une à sa gauche. [30] Et Samson dit : Que je meure avec les Philistins ! et il poussa fortement, et l'édifice tomba sur les princes et sur tout le peuple qui y était, et ceux qu'il tua en mourant furent plus nombreux que ceux

28. פעם אחת ; TM הפעם הזה (?) *Cette fois.* — תחת ; TM.... אחת מ *un de.*

---

28) הפעם הזה est doublement étonnant, à cause du masculin après פעם et à cause de la réunion du démonstratif avec ה qui est le seul cas de l'A. T. (*Kœn.* 45) ; la manière normale est בפעם הזאת ou אך הפעם (Ex. 10 17, etc.). Il y a donc lieu de supprimer הזה à moins de le transformer en יהוה comme Budde qui efface האלהים avec G(A). — La ponctuation (accent) joint dans le texte actuel נקם avec אחת, mais contre la grammaire, car il faudrait נקמה אחת ou נקם אחד ; mieux vaut considérer avec *Kœn.* (336 c.) נקם comme gouvernant le génitif objectif qui suit, la vengeance d'un de mes deux yeux ; son désir de vengeance est tel qu'il ne considère celle qu'il va prendre que comme l'équivalent de la perte d'un seul de ses yeux. D'après le Talm. de Jér. (*Sota*, 1 8) Samson aurait voulu dire : « donne-moi l'équivalence d'un œil en ce bas monde, et réserve-moi une rémunération équivalente à l'autre œil perdu dans le monde futur. » (Trad. *Schwab*). D'après la traduction des verss. : « je me vengerai en une seule fois pour mes deux yeux » ; ce qui est plus naturel, mais plus plat, et contraire à la grammaire. D'ailleurs les deux recensions ont leurs difficultés, et le mieux ne serait-il pas de remplacer אחת par תחת avec G(A, *Lag.*) ἀντί et en retranchant naturellement מ devant שתי ? תחת dans le sens de *en punition pour*, Jer. 5 19, etc. נקם serait à lire נקום à l'inf. ou נְקַם comme Ez. 25 15. Et une fois אחת retranché ici, ne pourrait-on pas le mettre à la place de הזה ? אך פעם אחת « seulement une fois ».

29) לפת n'est usité à *qal* que cette fois. En ass. *lapâtu* se dit de la main qui touche quelque chose ; embrasser, comme le comprenaient les verss., serait trop fort. Il est très difficile de se représenter ces deux colonnes du milieu qui supportaient la maison.

30) Il est probable qu'il écarte les colonnes avec ses bras, car il ne pouvait les embrasser toutes deux à la fois. — Ici נפש est pour le principe

qu'il avait tués pendant sa vie. [31] Et ses frères et toute la maison de son père descendirent et l'emportèrent et l'amenèrent et l'ensevelirent entre Ṣor'ah et Echtaol, dans le tombeau de Manoé son père. [R^D] Or il avait jugé Israël pendant vingt ans.

vital comme souvent, presque dans le sens réfléchi : « que je meure ». Voir Calm. sur la moralité de l'action de Samson.

31) La guerre de Samson avec les Philistins avait été toute personnelle. D'ailleurs il était fort rare que l'on refusât la sépulture, même à des ennemis ; il n'est donc pas tellement étonnant que le corps de Samson ait été abandonné à ses parents. Le lieu de la sépulture est marqué par *Guérin* au *Kh. 'Aslin*; ce savant a même recueilli de la bouche des gens de Beit'Atâb, le nom de *Qabr Chamchoum* comme un équivalent du nom du sanctuaire voisin Ouely Cheik Gherib.

*
* *

Critique littéraire. — L'histoire de Samson se divise très naturellement en trois parties, reconnues par tous les critiques. C'est d'abord l'histoire de sa prédestination et de sa naissance (ch. **13**) ; puis on voit comment le héros, qui n'avait d'abord aucune aversion pour les Philistins, se trouva engagé dans une série de luttes contre eux par suite de son mariage (ch. **14** s.); enfin la liaison de Samson avec Dalila le conduit à sa perte, non sans que sa mort cause aux Philistins un sensible dommage (**16** 4-31). La petite aventure avec la courtisane de Gaza est isolée (**16** 1-3), mais c'est encore une histoire de femme. Malgré ces divisions très tranchées, l'unité est évidente. Elle est surtout sensible entre le ch. **13** et le ch. **16**, qui se répondent dans le secret de la force de Samson, sa longue chevelure consacrée. Mais la haine des Philistins suppose précisément les faits relatés entre deux et ils sont bien dans le caractère du héros. C'est donc en vain qu'on a cherché à trouver ici encore deux histoires, l'une élohiste, ayant trait au naziréat, l'autre iahviste supposant une action intermittente de l'esprit de Iahvé (E. von Ortenberg, *Beit. z. Iahresber. d. Gymn. zu Verden* 1887) ; Budde, Moore et Nowack s'accordent à repousser cette hypothèse. S'il faut choisir entre Élohiste et Iahviste, tout le monde se prononce pour le Iahviste. Il nous suffit de constater que cette histoire res-

semble plus à celle d'Éhoud et à celle de Gédéon dans sa partie iahviste qu'au type de Débora ou de Gédéon dans sa partie élohiste. Quelques ressemblances avec le type du Iahviste du Pentateuque sont notées dans le commentaire. Cependant Budde ne peut se résoudre à admettre une parfaite unité. Il inclinerait vers une division entre J^1 et J^2. Il remarque que l'histoire de la jeunesse des héros est toujours postérieure à celle de leurs exploits et incline fort à regarder le ch. 13 comme un arrangement postérieur. Déjà van Doorninck (*Theol. Tijdschr.* 1894) avait supposé qu'une légende purement profane avait été modifiée dans le sens religieux. C'est là un reste de rationalisme qui devrait être banni de l'exégèse des sentiments antiques. La consécration de Samson est le fond même de son histoire. Il est d'ailleurs exact que l'on ne se préoccupe de l'enfance des grands hommes que lorsqu'ils sont devenus célèbres, mais cela ne prouve point qu'une histoire que personne ne suppose écrite au jour le jour ne puisse contenir le tout.

D'ailleurs nous avons noté nous-mêmes quelques altérations que nous considérons plutôt comme l'œuvre de copistes que comme des remaniements rédactionnels. Quant à la part de R^D, elle est très modeste. Ne pouvant guère insister ici sur la conversion des Israélites à propos d'un héros comme Samson, il s'est contenté de le considérer comme un juge (**13** 1 ; **15** 20 répété **16** 31b), c'est-à-dire comme un de ceux qui ont été redoutables aux ennemis du peuple de Dieu. De Hummelauer prend fort au sérieux l'exercice de ces fonctions de juge et concède seulement que Samson ne se faisait pas accompagner de son armée en allant chez les courtisanes (p. 243). La supposition seule que Samson ait été chef d'armée altère gravement la physionomie si originale qu'a tracée le Iahviste. Ce n'est point une phrase vague qui doit en modifier les traits.

Critique historique. — Samson nous apparaît comme un isolé. Il fait aux Philistins une guerre privée, il poursuit sa vengeance, et l'auteur remarque expressément que c'était seulement par les desseins de Iahvé que les circonstances avaient tourné contre les Philistins (**14** 4). Les Judéens qui n'ont pas à le défendre comme membre de leur tribu n'hésitent pas à le livrer à ses ennemis. Et Budde n'a pas tort de remarquer qu'on était donc dans une prostration bien complète pour considérer comme des avantages signalés pour Israël les exploits per-

sonnels de Samson. Le cadre historique est ainsi parfaitement déterminé et rien n'autorise à mettre en doute la lutte du héros danite contre ses ennemis. Il paraît cependant clairement par le texte même que la verve populaire s'est exercée à propos de Samson. Il a d'ailleurs le cachet du héros populaire; bravoure à toute épreuve, faiblesses envers le sexe, esprit caustique et mordant. Mais rien de tout cela n'est mythologique.

Dès l'antiquité on a comparé Samson à Héraclès. Ce parallèle ne causait aucun effroi aux anciens, jusqu'à dom Calmet qui l'a reproduit en quelques traits [1]. De nos jours on a voulu trouver dans Samson les douze travaux d'Hercule, et l'exagération même des rapprochements forcés en a montré le vide. D'ailleurs, pour Calmet, Hercule n'était que « Samson travesti » et les mythologues modernes ne sont même plus aussi sûrs que Movers de l'influence du Melqart phénicien sur la légende de l'Héraclès grec. L'idée qu'un guerrier indomptable se laisse enchaîner par une femme n'a rien de très particulier, de même le lion mis en pièce, etc. La longue chevelure, si caractéristique chez Samson, ne joue aucun rôle dans le cycle d'Héraclès et pour en trouver l'équivalent chez les classiques, Calmet a dû aller chercher le cheveu couleur de pourpre de Nisus ou le cheveu d'or de Pterelaüs. Renan a cru trouver mieux : « La mythologie pure n'était guère du goût des anciens Hébreux. Mais il n'était pas en dehors de leur esprit de transformer en anecdotes héroïques des représentations figurées mal comprises. Supposons, dans le temple de Beth-Sémès, une représentation du soleil sous la forme de tête radiée ; on a fort bien pu considérer cette image comme une tête de gibbor, et dire que ce gibbor avait sa force dans ses cheveux (ses rayons); d'autant plus que l'on comparait souvent le soleil à un gibbor [2]. » Mais Renan lui-même n'a pas grande confiance dans cette combinaison. Le nom de Samson doit sans doute venir du soleil, mais ce n'est même pas un nom théophore

1. « La force extraordinaire d'Hercules, le lion qu'il étouffa, la servitude où il fut réduit chez le Roi Eurysthée et les travaux qu'il fut obligé de supporter pour s'en délivrer, ne nous rappellent-ils pas l'image de Samson... L'infâme complaisance de Samson pour Dalila, et celle d'Hercules pour Omphale ; les deux colonnes d'Hercules, celles de Samson, qui furent à l'un et à l'autre la fin de leurs travaux, tout cela peut-il se rencontrer si juste sans dessein et sans préméditation ? »

2. Histoire, I, 348.

et toute la ressemblance s'arrête là. Peut-on même dire du soleil de Gaza qu'il perd ses rayons en hiver pour les retrouver en été ? Ce mythe ne pourrait éclore que dans un pays de brouillard où le soleil d'hiver paraît comme une lune plus grosse.

C'est dans les usages sémitiques qu'il faut chercher les analogies du naziréat et de la longue chevelure de Samson. Nous croyons devoir entrer ici dans quelques détails sur la consécration de la chevelure chez les Sémites.

D'après Wellhausen, l'offrande de la chevelure est en soi un sacrifice [1]. Il se peut qu'elle ait pris ce caractère chez les Arabes. Chaque mèche de cheveux était mêlée à une poignée de farine et jetée dans une fosse en l'honneur d'Uqaiṣir; la farine indique un sacrifice, la fosse remplace le trou où l'on faisait couler le sang [2]. Mais on ne saurait voir là le caractère primitif de l'institution que si on est décidé à considérer comme primitifs tous les usages des Arabes. Ici deux offrandes sont mêlées avec un faux air de sacrifice. Le dieu Uqaiṣir lui-même ne serait pas d'origine très ancienne, s'il faut, avec Clermont-Ganneau, y retrouver le dieu César [3].

D'autre part il faut reconnaître avec Wellhausen et avec W. R. Smith que lorsqu'on faisait vœu de laisser croître sa chevelure jusqu'à un moment déterminé, la consécration consistait moins à porter les cheveux longs qu'à s'engager à les couper en l'honneur d'une divinité, lorsque le vœu serait accompli. Il semble au premier abord que c'est à l'état d'avoir les cheveux longs qu'est attachée l'idée de sainteté. Mais c'est qu'il importe de conserver pure la chevelure qui doit être offerte ; tout homme qui contracte un vœu se place par là-même dans une situation spéciale et peut être obligé à certaines obéissances. Ici le terme de la cérémonie en marque bien le but. Quel est le sens propre de cette offrande des cheveux ? Ici encore W. R. Smith nous paraît avoir bien marqué le point.

Les cheveux, qui croissent même après la mort, sont censés particulièrement vivants. Ils ressemblent au sang, qui est la vie même et jouent, toute proportion gardée, le même rôle que le sang. Comme il

1. Ce sujet a été particulièrement bien traité par W. R. Smith, *Rel. Sem.* 323-334 et 483.

2. *Reste*, 124.

3. Recueil, II, 247 ss.

y a un pacte du sang, il y a un pacte de la chevelure ; comme il y a une initiation par le sang, il y a une initiation par l'offrande des cheveux. Or l'initiation se fait au moment où le jeune homme sort de l'enfance. C'est aussi le temps où on offrait ses cheveux à la déesse syrienne. L'auteur du *de deâ Syrâ* rencontre à Bambyce une coutume analogue à celle de Trézène : là les jeunes gens et les jeunes filles ne peuvent se marier qu'après avoir coupé leurs cheveux en l'honneur d'Hippolyte. De même dans la ville sainte : « les jeunes gens consacrent leur barbe, et, pendant qu'ils sont enfants [1], on laisse croître des boucles consacrées dès leur naissance; puis lorsqu'ils sont venus dans le temple, ils les coupent et les mettent dans des boîtes d'argent ou d'or qu'on cloue dans le sanctuaire et ils s'en vont, écrivant eux-mêmes leurs noms. » Les jeunes gens n'éprouvaient sans doute aucune difficulté à se défaire des longues boucles qui sont un ornement pour l'enfance, mais que l'homme fait dédaigne. Pour les jeunes filles, le sacrifice était plus dur et c'est pourquoi on les y contraignait en ne leur laissant d'autre alternative que le sacrifice de leur pudeur [2].

Or de même que la circoncision a été reportée chez les Israélites au temps qui suit la naissance, afin que les rapports avec la divinité soient noués le plus tôt possible, on a devancé, chez les Arabes, le moment de l'offrande des cheveux. C'est une conjecture très ingénieuse et très solide de W. R. Smith.

Parmi les Arabes au temps de Mahomet on avait l'usage d'offrir un mouton au moment de la naissance de l'enfant, puis de lui raser la tête et d'oindre le crâne avec le sang de la victime. Cette cérémonie se nomme *'aqîqâ* [3], et la même racine indique l'entrée dans l'âge adulte. Il s'agissait primitivement d'une initiation au moment de la puberté.

Après qu'Hérodote nous a parlé de l'alliance par le sang, il ajoute que « les Arabes prétendent se raser comme Dionysos (Orotal) le faisait : ils se tondent en rond, et se rasent les tempes [4] ». L'imitation

1. Lire avec W. R. Smith τοῖσι δὲ ὑέοισι, au lieu de la conjecture des éditions : τῇσι δὲ παρθένοισι.

2. *De deâ Syrâ*, 7. L'auteur parle des fêtes d'Adonis ; mais est-il croyable que le même fait se renouvelait chaque année ?

3. Le verbe عَقَّ, fendre, être enlevé, se dit des amulettes qu'on ôte à l'enfant quand il entre dans l'âge adulte, de là être adulte.

4. Her. III 8.

du dieu n'est ici comme toujours que l'explication mythique du rite de consécration.

A côté de ces consécrations générales et dans un certain sens nationales, la tonsure pouvait être employée comme l'indice de l'appartenance spéciale à un dieu. C'est ce que nous apprend un texte curieux d'Assourbanipal [1]. Au moment où il monte sur le trône, ce prince fait de son frère Šamaš-šoum-oukin le vice-roi de Babylone : mais il a deux autres frères qu'il consacre par la tonsure à deux divinités, en les plaçant ainsi à la tête de deux confréries ou de deux sacerdoces.

Sans entrer avec le dieu dans une société aussi intime, on pouvait se consacrer à lui par un vœu temporaire. Chez les Arabes le principal de ces vœux était un vœu de guerre acharnée : tel le Sarrasin aux longs cheveux dont parle Ammien Marcellin qui mit en fuite les Goths par sa bravoure sauvage [2] ; tels probablement les chefs Hébreux au temps de Débora : en laissant croître leur chevelure ils faisaient vœu de s'offrir au combat.

Mais si le vœu de Samson ressemble à celui des guerriers arabes qui juraient de ne pas toucher à leur chevelure avant d'être revenus vainqueurs, il en diffère par un point essentiel. Le naziréat de Samson était perpétuel. Il en résultait que sa guerre contre les Philistins était donc aussi perpétuelle, mais surtout, et c'est là un point capital, que le naziréat n'avait plus du tout chez les Hébreux le caractère d'une offrande ou d'un sacrifice de la chevelure. Il est impossible d'imaginer qu'on ait pu offrir à la divinité la chevelure d'un mort, tout cadavre étant impur de sa nature. On n'y songeait donc pas, et le port d'une chevelure intacte était seulement un signe de consécration pour la vie

1. Ašur-mu-kîn-pali-ia aḫi-ia Kud-din-ni ana aḫi-rabû-tu ug-tal-lib ina pân (ilu).... de même pour le second frère. Del., HW. 129[a] lit *urigallutu* au lieu de *aḫirabûtu*. Ce texte n'était pas encore compris KB. II p. 262, et Del. HW. 196[b] le laisse sans explication. Jensen KB. VI 377 l'explique bien, sauf qu'il entend : *faire des incisions*, *consacrer par une marque spéciale* (quelque chose comme le תָו ou la croix ×) ce que nous traduisons raser. Mais de ce que le *naglabu* est un instrument à faire des incisions, il ne s'ensuit pas que ce ne soit point un rasoir ; l'analogie est plutôt avec le cananéen גַּלָּב, barbier qu'avec le syriaque גלף *sculpter* qui peut venir de γλύπτω.

2. Ex ea (le corps oriental composé de Sarrasins) enim *crinitus quidam*, nudus omnia præter pubem, subraucum et lugubre strepens, educto pugione agmini se medio Gothorum inseruit, et interfecti hostis jugulo labra admovit, effusumque cruorem exsuxit. Amm. Marc. 31 16. W. R. Smith dans *Kinship* 284 cite cet exemple parmi d'autres.

à Iahvé, probablement en vue des combats. A cette consécration extérieure Iahvé répondait en donnant au héros une force extraordinaire. Les théologiens catholiques n'ont rien vu là de trop choquant. C'est ce qu'il y a de plus étonnant dans la vie de Samson, dit de Hummelauer (p. 243), mais il le faut croire. On n'attribuait pas aux cheveux une influence physique mais morale, « Dieu ayant bien voulu s'engager à lui donner cette force prodigieuse, comme une qualité permanente, et qu'il ne perdrait pas même pendant le sommeil, sous cette condition et non autrement, qu'il conserverait cette chevelure, et qu'il la porterait toute sa vie comme un signe de sa consécration au Seigneur » (Calmet). On ne pouvait, sans renverser toute la morale, faire de Samson un saint ; mais on s'est efforcé du moins de le justifier le plus possible ; d'autres ont considéré la perte de sa force comme un châtiment de ses péchés. On peut lire aussi dans dom Calmet : « on remarque dans la personne et dans la vie de Samson, tant de traits qui nous figurent Jésus-Christ, qu'il est presque impossible de n'en être pas frappé à la simple lecture. » Mais ce parallèle où se complaît l'excellent auteur paraîtrait plutôt choquant à notre piété moins ingénue ou plus délicate.

Les Philistins. — Le nom gentilice des Philistins dans la Bible est פְּלִשְׁתִּי *Pelichti*, d'où le pluriel פְּלִשְׁתִּים ou פְּלִשְׁתִּיִּים, et par dérivation le nom du pays, פְּלֶשֶׁת, *Pelêchêt*. Le *cheva* remplace évidemment une ancienne voyelle, mais il n'est pas facile de dire laquelle; nous inclinerions vers le son *a* représenté par la transcription d'Hérodote. Παλαιστίνη (Her. II 104; VII 89), et qui rend compte des autres transcriptions, *Palastu* et *Pilistu* chez les Assyriens, *Pou-ra-sa-ti* [1] chez les Égyptiens. Les mêmes raisons font conclure au son *ê* pour la seconde voyelle qui n'est nulle part représentée par *ou*. Les traducteurs grecs ont quelquefois simplement transcrit, et les manuscrits donnent les deux formes Φυλιστιειμ (B) ou Φιλιστιειμ (*Lagarde*) qui reviennent au même pour la prononciation en *i*, de sorte que Φυ ne peut nullement être considéré comme un écho de l'ancienne prononciation égyptienne. La transcription se trouve Gen. **10** 14 ; **21** 32.34 **26** 1.14.15.18 ; Ex. **13** 17 **23** 31 Jo. **13** 2.3 1 Chr. **1** 12 et dans le ms. B pour les Juges **10** 6.7.11 ; **13** 1.5 ; **14** 2. D'après le caractère de B pour les Juges ce ne peut être qu'un rapprochement de TM. Cependant

1. Ou Pou-la-sa-ti ; le même signe peut valoir *r* ou *l*.

Φυλιστιειμ se retrouve dans Ecclé. **46** 18 ; **47** 7 ; **50** 26 et I Macch. **3** 24. De plus dans Ex. **15** 14 il rend פְּלֶשֶׁת et dans Jo. **13** 5 il n'a pas d'équivalent en hébreu. Dans les autres cas les traducteurs grecs ont ἀλλόφυλοι, comme si les Philistins étaient les étrangers par excellence. Cependant il est plus probable qu'on ne doit point voir dans cette expression un souvenir de l'origine non-sémitique des anciens Philistins. Au temps des traducteurs grecs, la côte philistine était occupée par des populations mélangées beaucoup plus hellénisées que la Judée, et formaient des foyers hostiles au Judaïsme. Les Philistins sont donc étrangers en tant qu'Hellènes, et c'est la traduction qu'on trouve pour Philistins dans Is. **9** 12 (11) Ἕλληνες ! (*A concordance to the Septuagint* — Oxford). Josèphe dit Παλαιστῖνοι sauf Φυλιστῖνος (Arch. I **6** 2 sur Gen. **10** 14). Les mêmes oscillations se retrouvent naturellement dans les versions latines *Philistiim* ou *Philisthiim*, *Philistini*, *Palæstini*. Nous leur devons le nom de la Palestine.

La question de l'origine des Philistins est intimement liée avec celle des Krethi et Plethi, ces gardes du corps de David (II Sam. **8** 18 **15** 18 **20** 7.23 I Reg. **1** 38.14 I Chr. **18** 17). D'après Winckler (*Gesch. Isr.* II, p. 185) ce sont les deux tribus qui tiennent de plus près par le sang à David. Elles habitaient près d'Édom les pentes du Negeb d'où David était originaire et lui étaient fidèles comme étant de sa famille. On comprendrait très bien que le pays ayant porté le nom de cette tribu, les Carti, devenus les Krethi, on ait conclu au temps du syncrétisme à une origine crétoise pour les Philistins. Cette opinion ingénieuse ne tient pas assez compte des textes. Dans Sophonie (**2** 5), les Krethi représentent les Philistins, et ils leur sont encore identifiés dans Ézéchiel (**25** 16 ; ils sont nommés Ez. **30** 5, où il faut lire ובני הכרתי au lieu de ובני ארץ הברית, mais ce passage ne contient aucune notion topographique). Le livre de Samuel (I **30** 4) place il est vrai le negeb du Krethi en connexion avec le negeb de Caleb et la ville de Ṣiqlag, mais il sait aussi que Ṣiqlag appartenait aux Philistins (I Sam. **27** 6) et la position du Kh. *Zouḥeilîqeh*, à six heures et demie au sud-ouest de *Beit-Djibrîn*, probablement l'ancienne Gath, est en conformité avec cette assertion. Il est impossible que ces faits aient été arrangés artificiellement après que l'origine crétoise des Philistins eût été reconnue. Il n'est pas étonnant que les gardes du corps aient été des étrangers, puisque plus tard les Krethi sont remplacés par des

Kari, où on ne peut guère voir que des Cariens (II Reg. 11 4.14) et ce mot figure même à la place de Krethi dans le TM de II Sam. 20 23. Le second mot, Pelethi, qui ne paraît jamais seul, a semblé une forme secondaire du nom des Philistins. Les Septante l'ont rendu de différentes façons; Φελεθθει est le mode le plus autorisé. Il marque une duplication du *t* qui dénote peut-être une forme araméenne, comme Attar pour Athtar. Mais il se peut que l'opinion de Winckler soit exacte sur ce point et que les Pelethi soient des habitants du Negeb, voisins des Krethi, dont le nom n'a avec celui des Philistins qu'une ressemblance accidentelle (cf. Peleth fils de Ierahmeël I Chr. 2 23).

Quoi qu'il en soit, l'antiquité admettait l'origine crétoise des Philistins ou du moins des gens de Gaza. Le texte grec de Sophonie (2 6) remplace même « le bord de la mer » ou la côte philistine par Κρήτη, et les Krethi sont des Κρῆτες (Soph. 2 5; Ez. 25 16 et probablement 30 5), sauf quand ils sont associés aux Pelethi (et I Sam. 30 14); alors le mot est transcrit. C'est par suite de cette opinion généralement répandue que Gaza passait pour avoir reçu son nom de Minos et que son dieu Marnas était nommé Zeus Crétagène ou né en Crète (*Steph. Byz.* s. v. Γαζα). Que cette opinion soit une tradition proprement dite, c'est ce que semble prouver ce que nous allons dire des Philistins eux-mêmes.

Ici la concordance entre la Bible et les documents égyptiens est aussi satisfaisante que possible. Les Philistins viennent de Caphtor (Am. 9 7) qui est qualifiée une île ou une côte (Jer. 47 7). Ce dernier point a été contesté parce que le grec de Jérémie (29 4 = TM 47 4) ne porte pas le mot Caphtor. Mais le fait s'explique aisément; le traducteur grec qui traduisait toujours Caphtor par Cappadoce ne pouvait mettre la Cappadoce au nombre des îles ou des côtes ; Caphtor est exigé par le parallélisme avec les Philistins. Les Philistins sont donc quelquefois simplement des Caphtoriens. Loin d'appartenir à l'ancienne population, ils l'ont délogée (Dt. 2 23). S'ils sont fils de Miṣraïm (Gen. 10 14), c'est simplement comme Philistins, placés sous la domination de l'Égypte [1].

Mais la Bible ne nous dit pas où était Caphtor. La traduction du grec, Cappadoce, Cappadociens, nous indique seulement la direction

1. Les mots « d'où sont sortis les Philistins » sont une glose qui serait mieux placée après Caphtorim qu'après Caslouḥim.

de l'Asie Mineure où on a choisi le pays qui avait le plus de ressemblance, encore que grossière, avec le mot hébreu.

Les documents égyptiens font un peu plus de lumière. Le pays de Caphtor y apparaît une fois sous la forme absolument identique, *Kptâr*, dans les listes d'Ombos (M. Müller, *die Urheimat der Philister*, Berlin 1900 dans les *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft*). Le plus souvent le même mot est écrit *K-f-ti-ou*, ou *Keftô*, car on ne peut guère douter qu'il n'indique la même région. Cette région c'est probablement la Cilicie, la Pamphylie et la Lycie dans le sens strict, mais c'est aussi dans le sens large toute la côte d'Asie Mineure, les îles de la mer Égée et même la Grèce, car les Égyptiens se représentaient ces vastes régions comme peuplées par une même race, dotée de la même civilisation, de celle que nous nommons mycénienne ou égéenne. Il n'y a pas lieu d'exclure la Crète dont les découvertes récentes attestent la prospérité à cette époque et qui semble même avoir été à la tête d'un empire maritime.

Or dans ce pays de Keftô, on portait le nom propre d' *'A-ka-śôu*, où M. Müller voit l'équivalent d'Akich, אכיש, le célèbre roi de Gath, hôte de David, que le grec nomme Αγχους. Les Assyriens connaissaient aussi un roi d'Eqron du nom d'*Ikaousou* (KB II p. 148 et 240).

Mais quoi qu'il en soit de ce détail, c'est du nord et par conséquent du pays de Keftô qu'est venue la grande invasion qui troubla le règne de Ramsès III et dont le peuple principal était les Poulasati. « A la fois matelots et soldats, il faut saluer en eux l'une des principales parmi les tribus que les Grecs de l'époque classique confondaient sous le nom vague de Cares, et qui infestaient, en même temps que les rivages de l'Asie Mineure, ceux de la Grèce et des îles de la mer Égée... On distinguait les Poulasati de loin, à leur heaume de feutre assujetti sous le menton par deux courroies et garni d'un diadème de plumes. Leur buste disparaissait sous des bandes d'étoffe épaisse ou de cuir, un pagne simple leur battait les genoux, leurs pieds étaient nus ou chaussés de sandales courtes. Ils employaient un bouclier rond à double poignée, et ils avaient la forte épée en cuivre des races septentrionales, retenue par un baudrier sur le côté gauche de la poitrine, deux poignards, deux javelines [1]. »

1. Maspero, *Histoire*... II, p. 462 ss.

Dans ces Poulasaté, les Égyptologues sont aujourd'hui d'accord pour voir, non les Pélages, mais les Philistins. Ils étaient accompagnés d'autres peuples, parmi lesquels les Zakkala, dont nous aurons à parler; tous semblent étrangers à la race sémitique, comme à la race des Hétéens; les gens de Keftô, qui ont les mêmes caractères physiques et le même costume dans ses traits principaux, sont peints en rouge sur le tombeau de Reḥmiré, par opposition aux Africains noirs ou bruns et aux Syriens blancs.

Si les Philistins paraissent pour la première fois dans les monuments de Ramsès III, ils pouvaient cependant être connus déjà; la difficulté est de préciser à quel moment ils s'établirent au pays de Canaan et dans quelles conditions. Ramsès III les décrit comme une invasion formidable : « les îles avaient frémi, et elles avaient vomi leurs nations d'un seul coup... nul pays n'avait tenu devant leurs bras, ni Khâti, ni Qodi, ni Carchémis, les Arad, l'Alasia, mais ils les anéantirent » (Maspero, *Histoire*, II, p. 466). Müller (*loc. laud.*) a noté que peut-être le Pharaon répugne à avouer sa négligence ou celle de ses prédécesseurs; cette invasion a pu occuper le pays de Canaan, tributaire de l'Égypte, longtemps avant qu'il se soit décidé à lui barrer le passage. La bataille se livra probablement sur la côte où les Philistins demeurèrent. Ramsès III s'attribue une victoire signalée. Si on l'en croit, il faut dire avec Maspero qu'un décret de Pharaon assigna une patrie nouvelle aux débris des peuples de la mer : aux Philistins proprement dits, les villes les plus rapprochées de l'Égypte, entre Raphia et Joppé; aux Zakkala, la forêt et la côte au nord des Philistins, jusque vers les comptoirs phéniciens de Dor et du Carmel. Il est possible que le roi ne fit que ratifier une situation qu'il ne pouvait empêcher. L'installation définitive daterait donc des débuts du règne de Ramsès III, vers 1220[1], mais il serait étonnant que les Philistins n'aient pas fait partie des peuples de la mer, repoussés par Mernephtah, et qu'ils n'aient pas, dès cette époque, fait quelque tentative d'occuper les stations maritimes du pays de Canaan. La Bible paraît supposer qu'ils occupaient déjà la route de la côte au temps de l'Exode (Ex. 13 17), mais il se peut que l'expression, pays des Philistins, soit à expliquer

1. D'après Mahler, OLZ, 1902, p. 186, Ramsès II a régné de 1347 à 1280 et Ramsès III de 1240 à 1208.

par une anticipation de l'usage admis plus tard. C'est bien du moins le cas dans les textes de la Genèse qui parlent des Philistins et du pays des Philistins. Les lettres d'el-Amarna connaissent Gaza, Ascalon et d'autres villes de la plaine, mais rien n'indique que leur situation politique différât alors de celle des autres petits royaumes cananéens.

L'arrivée des Philistins dut d'abord modifier cet ordre de choses. Les Cananéens et les Israélites qui avaient pris leur place furent refoulés. Justin affirme même que les Ascalonites prirent Sidon, l'année qui précéda la guerre de Troie, et que ce fut l'occasion de la fondation de Tyr (XVIII 3 5). Mais les nouveaux envahisseurs ne tardèrent pas à se fondre avec la population du pays. La Bible les considère comme les incirconcis par excellence, mais seulement dans les livres des Juges et de Samuel. Hérodote semble dire qu'ils étaient circoncis [1]. Peut-être aussi le titre de leurs princes rappelle-t-il leur organisation nationale. La Bible ne donne qu'à eux le nom de *seren*, pl. *seranîm* (Grec σατράπαι), nom qui s'applique aux petits rois des cinq villes, Gaza, Eqron, Ascalon, Azot et Gath. Klostermann (sur I Sam. 5 8) a pensé que c'était un mot analogue au grec τύραννος. On a cru qu'ils avaient une langue gréco-latine et qu'ils avaient enrichi le vocabulaire des Cananéens. Renan leur attribue l'introduction de certains mots existant en hébreu depuis une époque très ancienne : parbar = *peribolos*, mekéra = μάχαιρα, mekoné = machina, pilegs = *pellex*, liska = λέσχη. Mais le mélange du grec et du latin rend déjà ces rapprochements suspects. Mekoné (מכונה) s'explique bien par le sémitique. Mekéra et parbar ont pu être rapportés par les Phéniciens. Il est aussi très prématuré d'attribuer aux Philistins l'importation de l'alphabet crétois, qui serait devenu l'alphabet cananéen et araméen. Les Philistins se montrent à nous trop complètement sémitisés pour qu'il y ait lieu de leur attribuer, sans de fortes preuves, une action sur la civilisation asiatique.

Le fait de la fusion a été surtout mis en relief par le papyrus Golénischeff (*Recueil de travaux,* XXI, p. 74 ss. et Müller *loc. cit.*). Un Égyptien se rend en Phénicie pour s'y procurer du bois de construction. A Dor il trouve installé le peuple des Zakkara ou Zakkala, un de ceux que Ramsès III avait combattus avec les Poulasati [2]. A défaut de

1. Φοίνικες δὲ καὶ Σύροι οἱ ἐν τῇ Παλαιστίνῃ....
2. Clermont-Ganneau (*Recueil...* IV, p. 250) a rapproché les Zakkara des

ce renseignement formel, on se croirait à la cour d'un petit roitelet de Canaan. Or les faits doivent dater de l'an 1050 environ, et sont par conséquent postérieurs d'à peine deux siècles à l'invasion philistine. D'ailleurs le culte des Philistins, d'après la Bible, ne se distingue en rien de celui des Cananéens.

Les noms des rois de Philistie, sauf celui d'Akich [1] sont aussi d'origine sémitique. Les noms propres sont cependant la plus sûre marque d'origine. Les Nabatéens ont conservé des noms arabes dans leurs inscriptions araméennes. Peut-être, lorsqu'une langue est complètement différente d'une autre, est-il plus difficile de maintenir les noms nationaux qui répugnent trop aux indigènes.

Il semble résulter de tous ces faits que les Philistins étaient moins une nation, émigrant en masse, qu'un ramassis d'aventuriers, traînant il est vrai avec eux des femmes et des enfants, mais trop peu nombreux pour imposer leur civilisation au pays conquis. Ils n'en avaient pas moins donné aux riverains de la Méditerranée une impulsion énergique. Au temps de Samson ils étaient évidemment les maîtres absolus de la plaine et les suzerains de la Judée. Les hauts faits du héros ne pouvaient changer cet état de choses. Si même on leur a donné tant d'importance, c'est que les mécomptes des Philistins étaient toute la vengeance que les Hébreux pouvaient tirer d'un asservissement trop réel. Samson est comme un des héros grecs qui ont préludé par leurs exploits à la guerre de l'indépendance. Et de même que les Grecs modernes n'ont été affranchis que par le secours des grandes puissances, il se pourrait bien que David lui-même n'ait triomphé des Philistins que grâce à un retour offensif de l'Égypte qui aurait brisé leur force de résistance pendant que les Phéniciens regagnaient du terrain du côté du nord.

Δουχαρηνοι d'Étienne de Byzance et tendrait à les rattacher à la famille araméo-arabe. La duplication du K est contraire à cette hypothèse, et surtout le type représenté par les Égyptiens.

1. Et peut-être aussi celui de Bidir, dans le papyrus Golénischeff.

Chapitre 17-18. — Le sanctuaire de Mika et le sanctuaire de Dan.

1 Il y avait dans la montagne d'Ephraïm un homme nommé
Mikayahou. 2 Et il dit à sa mère : Les onze cents pièces

1-6. Fondation du sanctuaire de Mika. — 1) Le début comme 13 2 ; I Sam. 1 s. La montagne d'Ephraïm s'étendait bien jusqu'à Béthel 4 5 ; Halévy (*Rev. ét. juives*, 1890, octobre 207-217) a pensé à Béthel qu'on voulait condamner sans le dire en même temps que Dan. Budde objecte avec raison qu'il s'agit d'un sanctuaire temporaire que l'auteur considère comme détruit au profit de celui de Dan (18 17). Le nom complet מיכיהו, ne se trouve qu'ici et v. 4 : *qui est comme Iahvé* ? Partout ailleurs l'abrégé מיכה.

2-4. Il y a évidemment de la confusion dans l'ordre actuel : le fils rapporte que sa mère a dit... et ce qu'elle a dit n'est pas exprimé. Il rend l'argent deux fois v. 3 et v. 4, et à la fin du v. 4, il semble bien que c'est lui qui annonce qu'il va le rendre, quoique les mots précédents soient dans la bouche de la mère. Budde restitue : 2ª..... je l'ai pris 3ᵇβ 4ª et je vais te le rendre. Et il rendit l'argent à sa mère, 2ᵇ et sa mère dit : Mon fils soit béni de Iahvé ! 3ᵇα Maintenant je consacre l'argent à Iahvé de ma main en faveur de mon fils pour en fabriquer une idole. 4ᵇ Et sa mère prit, etc. Dans cet ordre, la consécration est comme une récompense pour la bonne action du fils et une confirmation de la bénédiction. Mais Moore a proposé un autre ordre beaucoup plus satisfaisant. Les paroles dites par la mère, c'est la consécration elle-même. Elle avait pour but d'augmenter la malédiction. L'argent consacré à Iahvé devenait *tabou*, le coupable ne pouvait en faire aucun usage sans encourir sa malédiction. Et tandis que dans l'hypothèse de Budde, le désordre actuel devrait avoir une cause purement accidentelle, assez étrange, puisque l'ordre primitif ne faisait pas de difficulté, on comprend très bien qu'un scribe ne comprenant plus le sens de cette consécration anticipée, sans avoir l'argent en mains, l'ait rapproché de la fabrication. Il est d'ailleurs remarquable que la *Vg.* comprend ainsi les choses sans risquer le changement de texte, en traduisant par l'impf. *dixerat* v. 3. « Le traducteur suppose — que cet argent était voué et consacré au Seigneur dès auparavant » (*Calm.*).

2 s.) Les onze cents, sous-entendus sicles, comme 16 5, ce qui a fait

d'argent qu'on t'a prises, et [à propos desquelles] tu as fait une malédiction et tu as dit à mes oreilles : 3 b Je consacre absolument l'argent à Iahvé, de ma main ' propre ' pour faire une idole [ ]... 2aβ voici, j'ai l'argent, c'est moi qui l'ai pris, 3bβ et maintenant je te le rends. 2 b Et sa mère dit : Que mon fils soit béni de Iahvé ! 3 a Et il rendit les onze cents pièces d'argent à sa

3. לְבַדָּהּ ; TM לבני *pour mon fils.* Omettre ומסכה *et un objet fondu.*

---

penser à quelques juifs que la mère de Mika était Dalila elle-même (*ap. Moore*). לקח לך n'est pas le *dativ. commodi*, G(B) *Vg. quos separaveras tibi*, d'après *Sym.* mais plutôt le *dativ. incommodi*, G(A, *Lag.* etc.), *Targ. Syr.* τοὺς λημφθέντας σοι. Le verbe prendre est un euphémisme pour voler, employé d'avance par le voleur auquel il pourra être appliqué. -- אתי est la forme ancienne du fém.; elle se retrouve encore dans le verbe אליתי, d'après d'autres אלית. G(B) a lu ואֹתִי καὶ με ἠράσω, — « tu avais dit... » suppose quelque chose. La *Vg.* évite la difficulté en supprimant וגם אמרת. D'après Budde les paroles de la mère ont été effacées comme choquantes. Nous les retrouvons avec Moore dans la consécration comminatoire. Cette consécration étant avancée, לבני n'a plus de sens ; elle ne consacre pas en faveur de son fils dont elle ignore qu'il est le voleur ou le restituant, mais elle se réserve à elle seule le droit de consacrer l'argent, de sorte que le voleur ne pourra échapper à cette déclaration de *tabou* en consacrant lui-même. Or cette leçon est précisément fournie par les LXX. κατὰ μόνας G(A, *Lag.*, etc. *Syr.-hex.*, *Éth.*), pour moi seule, לבדי, confirmation d'autant plus remarquable qu'elle n'est pas cherchée. G(B), *Vg. Syr. Targ.* se joignent ici comme de coutume à TM. Si on préférait lire לְבַדָּהּ, que Budde déclare peu probable après מידי, le même sens demeure. La correction לבני était comme imposée par la transposition, la consécration devenant une annexe de la bénédiction donnée au fils. L'objet de la consécration est un פסל seulement dans G(A) mais dans TM et G(B, *Lag.*) aussi un מסכה. La distinction étym. entre les deux objets, c'est que le *pesel* est un objet de bois ou de pierre sculpté, le *masékka* un objet de métal fondu. Mais pesel signifie dans l'usage une idole, de bois, de pierre ou de métal (textes dans les dictionnaires ou *Moore*). Ce qui paraît évident, c'est que notre récit ne comporte pas deux objets, mais une seule qui figure dès le v. 4 (*Calm. Hum.* et les critiques). Comment expliquer ומסכה ? D'après Moore et Budde, c'est une glose. L'objet étant fondu, on a voulu ajouter le terme propre de l'objet en fonte. Mais le terme ne se trouve pas **18** 30.31, ni **18**

mère, [4] [ ] et sa mère prit deux cents pièces d'argent et les donna au fondeur et il en fit une idole ' et la maison de Mikayahou [5] lui servit de sanctuaire ', et il fit un éphod et des

4. Omettre וישב את הכסף לאמו; *et il rendit l'argent de sa mère.* — Omettre ומסכה.

Entre 4 et 5 : ויהי בית מיכיהו לו בית אלהים; TM : *et elle fut dans la maison de Mikayahou, et l'homme Mika avait un sanctuaire.*

---

20 et il est déplacé de son endroit ordinaire dans **18** 17.18. Hum. aime mieux supposer que les deux mots forment une seule idée, une idole en bois sculpté revêtu de fonte, mais cela n'explique ni la présence du ו ni la disjonction de מסכה loin de פסל **18** 17.18. On pourrait donc supposer que la promesse ne comportait que פסל v. 3 avec G(A) ; que dans l'exécution ce פסל a été qualifié de מסכה sans ו comme le veau fondu (Ex. **32** 4.8 etc.), עגל מסכה, et qu'ensuite la copule a été introduite à cause de la locution connue qui joint les deux mots (Dt. **27** 15 ; et ch. **1** 14). Le mot מסכה a ensuite été inséré dans les autres endroits sans beaucoup de consistance. A la fin de v. 4 : « et maintenant je te le rendrai », לָךְ peut être au masc. à la pause, mais aussi au fém. Il est impossible que le fils rende, la mère lui rende, il rende à sa mère. Donc : « et maintenant je te le rendrai », est à placer dans la bouche de Mika après l'aveu de sa faute. La mère alors bénit son fils, pour effacer autant que possible l'effet de la malédiction prononcée contre le voleur : « elle lève en quelque sorte les imprécations qu'elle avait prononcées, par les bénédictions qu'elle lui donne. » (*Calm.*)

4) Dans l'ordre actuel, il est impossible d'expliquer pourquoi Mika rend encore l'argent à sa mère. C'est d'après Hum. une répétition du v. 3 ; mieux vaut alors reconnaître que cette répétion sans raison n'est pas le fait de l'auteur, mais le résultat d'une confusion de copiste. — La mère donne au fondeur qui apparaît dans l'A. T. comme fabricant d'idoles (Is. **40** 19 ; **41** s ; **46** 6 ; Jer. **10** 9.14). Elle n'y consacre que deux cents sicles, parce que la somme est suffisante. Moore remarque très bien qu'elle n'a pas promis toute la somme, mais qu'elle l'a seulement consacrée à Iahvé. Si elle avait fait du reste un usage relatif au culte, l'auteur l'aurait dit. Il est probable que l'idole faite, elle a pu penser que le reste pouvait être employé comme une somme ordinaire aux besoins de famille. Le *pesel* devait être isolé dans le texte primitif, puisque ויהי est au sing. ; cf. sur v. 2 s.

5) Ce v. est attribué par Moore, Budde, etc., au même auteur que le v. 1, différent de l'auteur de 2-4. La principale raison de voir deux docu-

téraphim et il consacra un de ses fils, et il devint son prêtre.

ments dans notre histoire est même la distinction entre v. 4 et v. 5. D'un côté une idole (*pesel*) dans la maison de Mika, de l'autre un sanctuaire, une maison de Dieu avec une idole nommée éphod et des téraphim. Mais cette hypothèse ne s'appuie que sur le texte actuel qui est fort douteux. האיש מיכה placé en tête de la phrase avant לו qui se rapporte à lui est une construction au moins bizarre, soit après v. 1, soit dans la rédaction, car un rédacteur (JE ?) n'avait aucun motif de répéter ici Mika. De plus Budde a soulevé une difficulté très grave. Comment cet homme avait-il déjà un sanctuaire lorsqu'il se décide à faire éphod et téraphim ? car ויעש marque la suite des faits, non le plus-que-parfait. Pour un autel, des achéras, des massebas, il n'avait pas besoin d'un petit temple couvert qui est indiqué par בית אלהים. On ne peut pas non plus dire qu'il commence par bâtir le temple et qu'il fait ensuite les objets, au moins dans la construction actuelle qui oppose ce qui préexistait et ce qui se fait ensuite. Budde a fourni la seule solution possible : il y avait probablement ici בנה au lieu de מיכה ; mais dès lors la distinction des sources tombe d'elle-même. Il y a un ordre très clair. Mika, en possession d'une idole, lui bâtit un temple, pour l'idole, לו, puis il complète la petite installation par un éphod et des téraphim. Un changement meilleur et plus léger d'ailleurs a son point d'appui dans le G(B) si fidèle au TM : καὶ ὁ οἶκος Μειχαία αὐτῷ οἶκος θεοῦ ; « Et la maison de Michée lui servit de maison de Dieu ; » *Vg. qui aediculam quoque in ea Deo separavit.* Il s'agit d'un sanctuaire domestique qui conservera ce caractère, même avec le lévite, **18** 19. Le texte était donc ויהי בית מיכה לו בית אלהים ; il est probable que c'est par une répétition de copiste qu'on a eu : ויהי בבית מיכה ויהי בית מיכה לו בית אלהים, ce qui a porté à dissimiler en introduisant והאיש מיכה, que tout le monde regarde comme troublant. Il résulte de cette correction, qui ne retranche du texte primitif que les mots considérés comme rédactionnels, plus un ב devant בית, que le פסל et l'אפוד sont ici considérés comme deux choses différentes. Sur l'éphod ; cf. sur **8** 27. Les téraphim ont été très diversement interprétés. Il est incontestable qu'ils servaient à la divination (Ez. **21** 26 ; Zach. **10** 2) ; il paraît également certain qu'ils représentaient des dieux qui n'étaient pas Iahvé, mais plutôt des dieux domestiques gardés dans la maison ou sous la tente, Gen. **31** 19 ss. I Sam. **19** 13.16 ; enfin qu'ils avaient la forme humaine (I Sam. **19**). On en a conclu qu'ils représentaient les ancêtres, et l'on a rapproché le mot תרפים des רפאים ou ombres des morts (Schwally *Leben nach dem Tode* 35 ss). Mais cette conjecture se heurte au texte d'Ezéchiel (**21** 26) où le roi de Babylone ne doit pas consulter ses ancêtres

6 En ce temps-là, il n'y avait point de roi en Israël, chacun
faisait ce qui lui plaisait.
7 Or il y avait un jeune homme de Bethléem de Juda, du clan

sur les chemins, et à celui d'Osée 3 1 où les téraphim font partie d'un culte public national avec l'éphod. Dans notre passage même, on voit que Mika n'avait pas de téraphim avant de construire un sanctuaire plus solennel que la niche que chaque famille eût pu consacrer à ses ancêtres. Dans cet embarras on peut donc se demander si תרפים ne serait pas un terme de mépris qui envelopperait plusieurs formes de superstition. Moore et Budde comparent les termes בשת, שקוץ,גלולים, et signalent le terme très voisin de l'hébreu michnique תורף תורפה, *pudendum* ; cf. II Reg. 23 24. Le rapport entre תרפים de רפה pendre, une chose pendante et *Penates*, est peut-être à noter. Le mot n'est jamais employé qu'au pluriel, même pour un seul objet (I Sam. 19). Quoi qu'il en soit, les téraphim sont plutôt des génies familiers que les images des ancêtres. — Mika charge un de ses fils du sacerdoce en lui remplissant la main, expression consacrée pour confier le sacerdoce; en assyrien, confier une personne à quelqu'un ; ce sens est probablement plus rapproché du sens primitif, mettre dans la main, confier ; cf. I Sam. 7 1.

6) Le v. paraît aux critiques l'œuvre d'un éditeur qui aurait voulu expliquer à son public la possibilité de pareilles énormités. Rien n'empêche d'admettre que l'auteur lui-même ait éprouvé ce besoin. La réflexion est des plus naturelles. Gédéon n'avait organisé un sanctuaire qu'en prenant en fait les attitudes d'un roi; ce qui était étrange ici, ce n'était pas seulement le fait de l'idolâtrie, mais le fait d'un particulier créant un sanctuaire avec éphod. Une pareille usurpation n'eût pu avoir lieu avec le pouvoir royal. Dans les autres cas (18 1 ; 19 1 ; 21 25) la réflexion a pu être empruntée à notre endroit où elle est bien à sa place. Elle suppose le pouvoir royal établi, et considéré avec faveur.

7-13. Installation du lévite. — 7) Il y a une difficulté célèbre. Comment le lévite pouvait-il être du clan, משפחה, de Juda? *Van Hoonacker* pense encore que le clan ou la famille est « l'expression figurée de rapports historiques d'un autre genre » (*Le Sacerdoce lévitique*, p. 68); Hum. lit : *de Bethlehem Iuda, et nomen ejus Ionathan et ipse levites*, parce que le *Syr.* a remplacé les mots difficiles par « et son nom était Lévi », et qu'on est étonné de voir le nom propre paraître d'une façon abrupte 18 30 ; — mais le *Syr.* a simplement éludé la difficulté et tout le récit affecte précisément de ne pas nommer le jeune homme. Moore après Wellh. tranche le nœud en disant que le jeune homme était judéen de naissance, et lévite de profes-

de Juda ; étant d'ailleurs lévite, il était là en clientèle. [8] Or ce personnage partit [ ] de Bethléem de Juda, pour aller résider

8. Omettre מהעיר ou lire מעירו *de sa ville.*

---

sion ; que la tribu de Lévi s'est constituée artificiellement et que nous en avons ici la preuve. Budde ne peut admettre que l'A. T. ait conservé la trace d'un état de chose si contraire à la tradition qui a prévalu et se montre disposé à supprimer les mots fâcheux avec G(B), *Syr.-hex.*, car aucun scribe ne les aurait introduits, et à les remplacer par : de la famille de Moïse. Il distingue deux sources : A *Et il y avait un homme* (איש pour נער) *de Bethléem de Juda, qui était un lévite*, v. 8, *et cet homme* etc. ; dans B : *Il y avait un jeune homme* [? *de Bethléem de Juda* ?], *de la famille de Moïse* [ou : *des Lévites*], *qui habitait là comme client* ». Il est à noter en passant que Budde, qui fait de נער la caractéristique d'un des documents, est obligé de changer ce terme dès le début ! Avec le système des deux documents, on entend pour l'un qu'il habitait *là* chez Michée, ce qui force à reconnaître deux documents puisqu'au v. 8, le lévite n'est pas installé. Une autre solution de la difficulté principale, comment un lévite pouvait être de la famille de Juda, est proposée par Halévy (*loc. cit.*, 212 ss.) ; il s'agirait de la famille lévitique de ce nom Neh. **12** 8 ; Esd. **3** 9 ; mais Budde fait observer avec raison qu'il eût fallu construire והוא לוי ממשפחת יהודה. Mais en définitive, il ne nous paraît nullement évident que le terme de famille ne puisse s'employer pour désigner l'adoption d'un lévite dans un clan de Juda par mode de clientèle ; והוא marque ici comme toujours une circonstance spéciale, presque une opposition « quoiqu'il fût lévite », et nous pensons avec Budde que le mot de lévite doit être pris dans le sens ordinaire de membre de la tribu de Lévi dont la situation spéciale dans Israël pouvait fournir des cas particuliers. La phrase doit être maintenue telle quelle. Elle a quatre membres qui sont dans un certain parallélisme. Le jeune homme est de Bethléem et de la tribu de Juda : mais il n'est pas de la race de Juda puisqu'il est lévite, ni originaire de Bethléem puisqu'il y est en clientèle, en simple résidence. Le שם attribué à la maison de Mika ne peut venir que du parti pris de voir ici un double récit. Personne ne peut affirmer qu'un étranger admis dans une tribu comme *gèr* ne comptait pas à la tribu. Une autre solution très simple consisterait à lire : Bethléem, du clan de Juda, par opposition à l'autre Bethléem. Le mot יהודה après Bethléem 1° *loco* a pu être emprunté à la formule plus courte, Bethléem de Juda 2° *loco* (v. 8).

8) העיר doit être lu מעירו avec Budde; on a dû mettre העיר parce que la

comme client selon qu'il trouverait, et il vint à la montagne
d'Ephraïm jusqu'à la maison de Mika, suivant son chemin. 9 Et
Mika lui dit : D'où viens-tu? et il lui dit : Je suis lévite, de
Bethléem de Juda, et je vais résider comme client selon que je
trouverai. 10 Et Mika lui dit : Demeure auprès de moi, et tu seras
pour moi un père et un prêtre, et je te donnerai dix pièces d'ar-
gent par an et un état de vêtements et la subsistance. Et le
lévite ' passa la nuit ' et se décida [ ] à demeurer avec l'homme :
et le jeune homme fut comme un de ses fils. 11 Et Mika consa-
cra le lévite et le jeune homme devint son prêtre et il fut dans

10. וילן; TM וילך *et il alla.* — Omettre הלוי.

---

ville de Bethléem du v. précédent était déjà qualifiée comme la ville du lévite. D'ailleurs ce mot est diversement placé dans le G et manque à *Syr.-hex.* Le lévite va chercher une autre position de clientèle, dans la pensée sans doute d'utiliser ses connaissances du culte et de la liturgie; il n'y a pas lieu de tirer de ce simple fait de grandes conséquences générales. Le lévite errant est tout à fait dans la donnée traditionelle qui n'attribue pas à la tribu de Lévi de part spéciale. Il ne cherche pas comme les Danites à s'en procurer une, mais seulement à s'associer à des gens établis; גור dans le même sens que l'arabe, se mettre sous la protection de quelqu'un, ensuite simplement s'établir, séjourner.

10) Le titre de père n'implique pas que le lévite soit plus âgé, c'est un simple titre d'honneur (**18** 19; Gen. **45** 8; II Reg. **6** 21) et ici une flatterie pour cajoler le lévite; si le même auteur ajoute qu'il fut traité comme un fils, cela répond mieux à sa situation de fait, avant son installation dans le sacerdoce. לימים indique ici une année parce que l'idée de périodicité est naturellement inclue dans celle de traitement et qu'il ne peut être question d'un mois. וילך הלוי a été supprimé par *Vg.* et ne peut vraiment pas s'expliquer. La conjecture « et il passa la nuit » וילן *de Oettli*, rejetée par Budde, donne un bon sens, car c'est peu à peu que le lévite devient prêtre. Il passe la nuit, se décide à rester, est bien traité, enfin on le charge du sacerdoce. Il faut seulement supprimer הלוי dans v. 11 avec LXX. Les critiques n'essaient pas de tirer parti de cette incise pour dédoubler le récit, ils préfèrent corriger le texte ; c'est une méthode qu'ils pourraient étendre utilement à d'autres cas où le heurt n'est même pas si considérable.

11 s.). C'est l'endroit où il semble le plus qu'il y ait double rédaction, car

la maison de Mika. [13] Et Mika dit : Maintenant je sais que Iahvé
me fera du bien, car j'ai un lévite pour prêtre. [1] En ce temps-là,
il n'y avait pas de roi dans Israël.

chaque verset paraît double et les deux premières moitiés pourraient se souder comme aussi les deux secondes; d'un côté le lévite, de l'autre le jeune homme. Mais ce n'est là qu'une apparence, car il est impossible de couper en deux 12ᵃ, fait tout entier sur le modèle de v. 5, et ce demi-verset contient à la fois le lévite et le jeune homme. Le même cas peut donc se trouver v. 11. Que si on ne réserve que 12ᵇ pour faire suite à v. 11, on ne voit pas que le lévite soit devenu prêtre. Budde pour tenir compte de tout cela est obligé de supposer le texte complètement bouleversé et enchevêtré, alors qu'il s'explique très naturellement dans le système de l'unité. A qui pourrait-il venir en pensée de fondre les deux textes suivants pour aboutir au texte actuel : A : v. 11ᵃ. « Alors le lévite consentit à rester auprès de l'homme, v. 12 et Mika le mit en charge de sorte qu'il fut son prêtre et resta dans la maison de Mika »; B : v. 12ᵃβ « et le jeune homme fut son prêtre et demeura dans la maison de Mika v. 11ᵇ et fut traité comme son propre fils ». Quant à attribuer v. 11 à un document et v. 12 à un autre c'est encore une solution impossible puisque dans v. 11 le lévite ne devient pas prêtre (contre *Kautzsch*). Tout cet embarras montre bien que la distinction est impossible. Le texte actuel ne manque pas d'unité, il insiste seulement sur les bienfaits de Mika envers le lévite; c'est comme jeune homme qu'il pouvait être considéré comme un de ses fils.

13) « Mika s'applaudit d'avoir chez lui un prêtre de sa façon, qui était de la race de Lévi; il se persuade que Dieu aura sa dévotion pour beaucoup plus agréable, et que le peuple voyant sa chapelle domestique desservie par un homme de la race de Lévi, y viendra avec plus de confiance, et que ce concours avec les offrandes qu'on y fera lui procureront un gain considérable » (*Calmet*); surtout il doit être satisfait d'avoir un homme exercé aux cérémonies et en particulier à l'art délicat de consulter l'oracle.

1-10. Les explorateurs danites. — 1) 1ᵇ est la conclusion de l'histoire précédente, suivant comme la première formule plus complète (**17**ᵃ) au même mot de prêtre. C'est l'installation du sanctuaire qui la motive. Le nouvel épisode commence à 1ᵇ; le ו qui précède alors בימים paraît être une liaison factice pour relier ce début à la clause v. 1ᵃ répétée par un rédacteur d'après **17** 6 (*Moore*). C'est la *Vg.* qui a amené la séparation actuelle des chapitres. *In diebus illis non erat rex in Israël, et tribus Dan...* Le mot de שבט marque le rang officiel de Dan parmi les tribus; cf. **13 2** où il y a משפחה qui revient ici v. 2 et 11 et uni à שבט v. 19. On comprend

1b Or en ce temps-là, la tribu de Dan cherchait un territoire pour y habiter [ ]. 2 Et les Danites envoyèrent de leur clan cinq hommes [ ] déterminés, de Ṣor'a et d'Echtaol, pour explorer le pays et l'examiner, et ils leur dirent : Allez examiner le pays ! et ils vinrent au mont Ephraïm jusqu'à la maison de Mika et ils

1. Omettre : *car* [un pays] *ne leur était pas tombé en partage jusqu'à ce jour parmi les tribus d'Israël.*

2. Omettre מקצותם אנשים *de leurs extrémités, des hommes.*

---

très bien que la tribu de Dan cherchât un territoire puisqu'elle avait été refoulée vers la montagne par les Amorrhéens (**1** 34), mais on ne comprend pas le motif donné ici, « parce qu'elle n'avait pas encore de territoire », puisque sa part lui avait été faite comme aux autres (Jos. **19** 41 ss.). D'ailleurs cette phrase 1bβ sent son style récent; cf. Ez. **47** 14; Num. **34** 2 (P), et il manque le sujet de נפלה, qui serait הארץ d'après les textes cités, ou ici ארץ puisqu'il ne peut être question d'un territoire déterminé; enfin elle n'est pas seulement en contradiction avec le texte de Josué, mais avec notre morceau lui-même qui représente les Danites comme étant dans un pays que l'histoire de Samson prouve être vraiment leur territoire. L'incise est donc une pure glose qui a probablement voulu placer cet épisode avant l'installation des Danites. Le G ne paraît pas avoir lu ב devant נחלה, 2° *loco.*

2) Voici encore pour Budde et Moore une des plus graves raisons de supposer deux sources ! La présence de deux mots qui paraissent faire double emploi, deux fois אנשים et ממשפחתם à côté de מקצותם. Mais il semble bien que מקצותם et l'un des deux אנשים ne figure pas dans le grec primitif, il manque à G(B) et est signalé comme hexaplaire par *Syr.-hex.* Le pluriel מקצותם est plutôt d'une langue récente I Reg. **12** 31 ; **13** 33; II Reg. **17** 32 et non sans une nuance de mépris; on trouve le singulier dans J Gen. **47** 2, mais ce n'est pas le même mot, dans Gen. de קָצֶה ici de קָצָה. Il est donc très vraisemblable que c'est ici une glose ajoutée même après la traduction grecque soit pour marquer que ces cinq n'étaient pas la fleur des pois, soit pour grossir Dan, comme le pluriel qui se trouve dans le grec מִמִּשְׁפְּחֹתָם pour ממשפחתם; cf. **13** 2, et pour harmoniser avec le nombre de 60.000 combattants assigné à la tribu de Dan, Num. **1** 39 ; **26** 43. G (Lag.) a tout le TM, il manque encore un des deux אנשים à G(A) (cf. *Field*). רגל au *pi'el* dans le sens d'explorer est un terme de E. — On est étonné de voir les critiques Budde, Moore, Kautzsch considérer comme une preuve cer-

passèrent la nuit là. 3 Eux étant donc près de la maison de Mika, ils reconnurent la voix du jeune lévite, et ils s'approchèrent de là et lui dirent : Qui t'a amené ici? et que fais-tu là? et qu'as-tu à toi en ce lieu? 4 Et il leur dit : Mika m'a traité de telle et telle

taine de doublet les mots après ויאמרו, comme s'il n'était pas très naturel d'exprimer la mission par le discours direct, même après que les messagers sont envoyés; qu'il suffise de citer Gen. **32** 3. Ṣor'ah et Echtaol sont considérés comme le centre du clan de Dan, comme dans l'histoire de Samson. Ils arrivent chez Mika et y passent la nuit, comme nous l'avons admis pour le lévite **17** 10.

3) Comment ont-ils reconnu le lévite? d'après les uns, par le dialecte, l'accent, *Caj.*, *Calm.* etc. et en dernier lieu Budde. Cependant le seul autre passage où on reconnaît la voix I Sam. **26** 17 parle d'une connaissance personnelle; ce qui est aussi le plus simple ici (*Moore*). Ils l'interpellent familièrement comme une personne de connaissance, et le lévite ne s'en étonne nullement; il n'est pas invraisemblable que ce lévite ait commencé ses pérégrinations en passant chez les Danites. Hum. prend à son compte l'imagination vieillie de Cassel : le lévite aurait imité l'habit sacerdotal avec ses clochettes (Ex. **28** 33), et c'est ce bruit qui aurait éveillé l'attention des gens de Dan. Passait-il donc la nuit en habit pontifical de grande cérémonie? — *Le jeune lévite*, ce qui réunit bien en une seule personne le jeune homme et le lévite; c'est partout le même auteur. Budde, Moore détachent la troisième question pour trouver deux auteurs. Il y avait vraiment dans ces deux documents une harmonie préétablie! car elle complète bien les deux autres : quel intérêt as-tu à rester ici? Sa réponse aura trois membres qui répondent à chaque question quoique dans un ordre différent, parce que le salaire devait précéder le sacerdoce comme motif déterminant.

4) כָּזֹה וְכָזֶה étonne à cause de l'union de la forme féminime זה pour זאת, avec la forme masculine. D'où Budde lit les deux fois כָּזֶה, et Moore considère זה comme une simple dissimilation du masculin ordinaire. Mais comme la locution est attestée encore II Sam. **11** 25; I Reg. **14** 5, il n'y a pas lieu de la changer, ni de s'étonner que le féminin soit uni au masculin et passe avant lui; puisque les deux formes sont en somme des neutres ou des adverbes; cela était moins choquant avec la forme זה qu'avec זאת lequel est suivi d'un autre זאת II Sam. **17** 15 etc. — Le lévite marque ici les bons traitements de Mika qui l'ont décidé à s'arrêter, puis le salaire qu'on lui donne et les fonctions qu'il remplit. Réponse très simple qu'il faut encore partager pour avoir deux documents!

façon, et il me donne un salaire et je lui sers de prêtre. [5] Et ils lui dirent : Consulte donc Dieu afin que nous sachions ' s'il fera réussir ' le voyage que nous avons entrepris. [6] Et le prêtre leur dit : Allez en paix! le voyage que vous avez entrepris est sous le regard de Iahvé. [7] Et les cinq hommes allèrent et vinrent à

5. הִיצְלִיחַ.

---

5) Les Danites profitent de l'occasion pour avoir un oracle; peut-être en avaient-ils déjà demandé au lévite. Consulter Dieu est une locution qui n'indique rien quant à l'auteur du récit; Iahvé vient dans la réponse du lévite. Le même changement en ordre inverse, I Sam. **22** 13 et 10. Budde renonce donc ici à trouver deux auteurs. — Il faut choisir entre הַתִצְלַח ou הִיצְלִיחַ, car le *fém.* ne peut s'appliquer qu'à la route ce qui exige la forme *qal*, « si notre route sera heureuse »; (Jer. 12 1), tandis que la forme *hiph.*, « s'il rendra notre route heureuse » ne peut avoir que Dieu pour sujet (masc.) (Gen. **34** 42). La forme massor. qui unit le féminin et l'*hiph.*, impossible en elle-même, semble laisser le choix et les Grecs ont également suivi les deux voies (cf. *Field*). La réponse du lévite fait pencher la balance pour היצליח, G(B, A, *Lag.*).

6) Le lévite ne doute nullement qu'ils n'aient l'intention de consulter Iahvé, il répond en son nom d'une façon qui peut être prise comme très rassurante. נכח litt. « en face de, sous les yeux de », et par conséquent sous sa direction et son bon vouloir; il la rendra donc heureuse. Calm. et Hum. pensent que cet oracle est dû au démon ou à la fraude du lévite. Il n'est pas nécessaire de supposer l'un de ces deux termes ; le lévite emploie le rite alors en vigueur, rite qui nous est inconnu, et répond soit d'après le résultat, soit à sa fantaisie. Les Danites ont dû être encouragés à poursuivre leur chemin avec de bonnes espérances, mais le mot « allez-en paix » peut être pris pour une réponse rassurante sans trancher au fond (cf. II Reg. **5** 19) et encore plus נכח, car, des deux textes cités par Moore et Budde comme fixant le sens du mot pour certainement favorable, Prov. **5** 21 est justement contraire et Ez. **14** 7 ne prouve que par le contexte. La réponse est donc en somme ambiguë, et l'auteur a évité de dire que le lévite avait en réalité consulté Iahvé.

7) ליש nommé dans Jos. **19** 47 לֶשֶׁם (mais G(B) Λαχείς), que *Well.* prononce לַשָּׁם d'après l'analogie de עֵיטָם de עיט (*de gentibus et fam. jud.* p. 37 *ap. Moore*). Ici encore Budde voit évidemment deux documents, uniquement en somme à cause de יושבת *fém.* qui ne peut se rapporter au peuple et

Laïch ; et ils virent le peuple qui l'habitait ' demeurant ' en sécurité, selon la coutume des Sidoniens, tranquilles et confiants, ' et on ne manquait de rien ' dans le pays, riche en ressources, et ils étaient éloignés des Sidoniens et n'avaient pas de relations

7. יושב masc. ; TM fém. — ואין מחסור כל דבר ; TM ואין מכלים דבר *et personne n'insultait en rien.* — ארם ; TM אדם *personne.*

---

serait une preuve qu'un récit parlait ici de la ville, l'autre du peuple. Kœn. **412** 9 essaie de maintenir le TM : « au milieu d'elle qui habitait »... et cite Gen. **3** 8 ; I Reg. **14** 6 pour des constructions analogues, mais en réalité rien n'est aussi dur que notre tournure : le peuple est au milieu de la ville et c'est la ville qui demeure... Subsidiairement Kœn. propose de lire היושבת, mais la difficulté est presque la même. Il faut simplement lire יושב avec le Grec, et ne pas supposer un document pour une étourderie de copiste qui a suivi la formule connue, Is. **47** 8 ; Soph. **2** 15. — « Ces gens vivaient à la manière des Sidoniens » (ou Phéniciens), est attribué à un autre document que celui qui marque leur éloignement des Sidoniens, et cependant les deux idées se concilient facilement. Ce qui suit depuis ואין jusqu'à עצר paraît signifier dans le TM : « et il n'y avait personne pour les couvrir d'opprobre en quelque chose dans le pays, étant possesseur de richesse ? ou d'empire ? » ; sens absurde que la *Vg.* a su esquiver. מכלים est donc à remplacer par מחסור comme v. 10 avec כל דבר, c'est un pays qui ne manquait de rien. Dès lors, יורש se rapporte naturellement au pays, possesseur de cette chose (Is. **65** 9). עֶצֶר d'après G(B) et *Vg.* signifierait richesses, ce qui va très bien au contexte, le mot est d'ailleurs un *hapax.* On peut songer à une confusion de scribes pour אוצר trésor ou pour עֹשֶׁר richesse, ou supposer que le mot a ce sens d'après l'analogie de l'arabe *ghaḍir* « abondant », (غَضِر). Il faut d'ailleurs reconnaître que ces détails sur la richesse du sol complètent bien l'aspect d'assurance du pays, vivant sans défiance et ne pouvant être secouru de personne. Le (G A) s'en tient à cette seule idée :... τῶν Σιδωνίων, ἡσυχάζοντας ἐν ἐλπίδι καὶ μὴ δυναμένους λαλῆσαι ῥῆμα ἐν τῇ γῇ, ὅτι μακρὰν εἰσιν ἀπὸ Σιδῶνος, καὶ λόγος οὐκ ἦν αὐτοῖς μετὰ Συρίας... leçon qui se recommande peu parce qu'elle semble avoir voulu éviter la difficulté et que « parler » pour nouer des négociations ne s'explique qu'après coup par la fin du verset. Cependant ארם pour אדם, est une leçon qu'il faut du moins accepter avec Calm. Hum. Budde. Ils n'avaient de relations avec aucuns de leurs voisins. Le fait est exprimé d'une manière très significative et en unité parfaite avec ces mœurs de Sidoniens qui viennent de leur être

avec ' la Syrie '. 8 Ils vinrent donc vers leurs frères, à Ṣore'a et à Echtaol, et leurs frères leur dirent : Qu'est-ce que vous ' avez à

8. Ajouter מְשִׁיבִים.

---

attribuées. Leurs relations avec Sidon sont supposées, mais ils sont éloignés et ne peuvent être secourus facilement : avec Aram ou la Syrie ils n'ont pas de relations. On voit combien il est arbitraire de détacher pour un autre auteur : ils vivaient à la manière des Sidoniens (contre *Moore* et *Budde*). — Pour la situation géographique de Laïs-Dan, elle est fixée à Tell el-Qaḍi, près Banias. Les Sidoniens pour les Phéniciens en général, cf. **3** 3 (E) **10** 12 (R^D). Banias est une sorte de bout du monde; il est séparé de Sidon par la profonde coupure du *Nahr el-Liṭany*, de Damas par l'Hermon, de la Syrie par le passage étroit qui conduit à la Cœlésyrie.

8-10. Il y a certainement du trouble dans le TM, mais on ne saurait en conclure à deux documents.

8) La question des Danites מה אתם est évidemment incomplète : il est très facile de supposer avec Budde מה[מצ]אתם « qu'avez-vous trouvé » ou מה[ר]אתם « qu'avez-vous vu »? Mais les LXX présentent une autre solution. Τί ὑμεῖς κάθησθε; « pourquoi demeurez-vous assis? » si on suppose un hébreu identique, il faut mettre la question dans la bouche des espions, ce qu'a fait G(B) et encore *Kittel* (dans *Kautzsch*), « et ils dirent à leurs frères » ויאמרו לאחיהם. Dans cette recension on suppose que le rapport des explorateurs est passé sous silence et que l'auteur n'a rapporté que la péroraison destinée à enflammer les courages. Mais cette omission serait très étrange. Moore a pensé (d'après *Raschi*) que le texte hébreu portait מה אתם משבים « que rapportez-vous, quels renseignements donnez-vous » (cf. II Sam. **24** 13; Num. **13** 26), un des מ étant tombés, on a corrigé שבים en יושבים. Dès lors une réponse mentionnant le nom de la ville est nécessaire avant l'exhortation. Elle se trouve dans G(A, *Lag.*) représentant la recension primitive du grec qui n'avait aucune raison de l'insérer, ayant déjà : « pourquoi demeurez-vous assis? » Que s'ils ont deux fois, « levez-vous et montons contre eux », c'est par une réaction du TM et de la recension de G(B); ἀλλά devant ἀνάστητε (2° *loco*) n'est pas une preuve que l'insertion est artificielle (contre *Budde*); ce mot se trouve assez souvent dans G sans représenter dans l'original rien de bien précis, par ex. Gen. **34** 31; **38** 23; **40** 23; **45** 1, et quelquefois seulement dans certains mss. par ex. Ex. **3** 22 dans F(*Swete*); il est d'ailleurs difficile de supposer qu'un glossateur grec ait imaginé ἐνεπεριεπατήσαμεν, si naturel sous la forme התהלך. Le texte grec nous paraît

nous dire '? 9 Et ils dirent : ' Nous sommes allés et nous avons parcouru le pays, jusqu'à Laïch, et nous avons vu le peuple qui l'habite demeurant en sécurité, selon la coutume des Sidoniens, et ils sont éloignés des Sidoniens et n'ont point de relations avec la Syrie. ' ' Debout ' et nous marcherons contre eux, car nous avons vu le pays, et il est excellent. Et vous demeurez inertes? N'hésitez pas à partir pour venir occuper le pays. 10 Lorsque vous viendrez, vous viendrez vers un peuple qui se croit en sûreté, et le pays est étendu ; oui ' Dieu a mis ' dans vos mains un pays

9. באנו ונתהלך בארץ עד לישה ונראה את העם אשר בקרבה יושב לבטח כמשפט צידנים ורקוקים המה מצידנים ודבר אין להם עם ארם ; TM *om.* — קומו ; TM קומה.

10. כי נתן האלהים ; TM כי נתנה אלהים *car Dieu l'a donnée.*

---

donc aussi légitime et presque aussi nécessaire que **16** 14. Voici ce texte d'après *Lag*... εἰσήλθαμεν καὶ ἐμπεριεπατήσαμεν τὴν γῆν ἕως εἰς Λάισα (A ἕως σιγῆσαι !), καὶ εἴδομεν τὸν λαὸν τὸν κατοικοῦντα ἐν αὐτῇ ἐπ' ἐλπίδι κατὰ τὸ σύγκριμα τῶν Σιδωνίων καὶ μακρὰν ἀπέχοντας ἐκ Σιδῶνος καὶ λόγος οὐκ ἦν αὐτοῖς μετὰ Συρίας.

9) קומה au sing. comme une interjection est soutenu par Budde d'après l'analogie de לכה (Gen. **19** 32; **31** 44 etc.) avant un pluriel, mais du moins dans les deux cas cités לכה ne s'adresse qu'à une personne. Il est donc plus sûr de lire קומו avec quelques mss. Après avoir parlé du peuple, qui ne sera pas un obstacle, les explorateurs font l'éloge du pays. Le v. 9[b] est une reprise d'exhortation qui paraît assez étonnante et mal liée. Mais il faut avouer que nous n'avons guère d'autres renseignements sur le style de l'éloquence entraînante chez les Hébreux. Les espions voyant qu'on ne bouge pas secouent vivement l'inertie de leurs camarades et reprennent (v. 10) leurs deux arguments, peuple tranquille, bon pays, en mentionnant le secours de Dieu. On peut concéder à Budde que ללכת et לבא sont surchargés sans qu'il soit certain que l'auteur lui-même n'ait pu se rendre coupable de ce méfait.

10) Budde remarque avec raison une anomalie du texte actuel : כי etc. s'expliquerait après une exhortation à prendre le pays, « car Dieu vous l'a donné », mais on ne comprend pas : « ce pays est vaste, car Dieu vous l'a donné ». Il opère donc toute une transposition. Mais si on lit : נתן האלהים en coupant autrement, אלהים qui étonnait devient naturel, surtout sous la

où il ne manque rien de ce qu'on peut avoir sur la terre. [11] Ils partirent donc de là, du clan des Danites, de Ṣore'a et d'Echtaol six cents hommes armés en guerre. [12] Et ils montèrent et campèrent à Qiryat-Ie'arim en Juda, c'est pourquoi on nomme cet endroit Makané-Dan, jusqu'aujourd'hui; voici qu'il est à l'occident de Qiryat-Ie'arim.

[13] Et ils passèrent de là à la montagne d'Ephraïm et ils

plume de E, et la phrase est rationnelle : « le pays est étendu, car Dieu vous donne un pays où rien ne manque », ou encore comme conclusion décisive de toute l'allocution : « oui Dieu vous donne etc. ». L'ensemble ainsi restitué d'après le grec et ainsi compris est beaucoup plus logique et naturel que les deux morceaux primitifs extraits par Budde : Par exemple dans son A : *Et leurs frères leur demandèrent : Qu'avez-vous trouvé ? Ils répondirent : Pourquoi demeurez-vous inactifs?...* On voit que la réponse ne cadre guère.

11-18. Marche des Danites. — 11) משם est étonnant, le point de départ étant d'ailleurs bien marqué, mais ce n'est pas une raison pour faire un document de ce seul mot. Ce qui est plus remarquable, c'est que le clan de Dan est ici considéré comme un point de départ, car on ne dit pas six cents hommes du clan de Dan, mais ils partirent de là, du clan de Dan. Il est donc incontestable que dans notre histoire משפחה ne s'entend pas de la famille au sens strict de la race, mais du clan campé sur un territoire. L'installation de Dan supposée ici, fût-elle imparfaite, est d'ailleurs contraire au passage du v. 1 que nous avons considéré comme une glose et où la tribu n'a même pas de territoire de droit. Le singulier est attesté par G (A, *Lag.*); le pluriel vient sans doute dans G(B) de la précision qui a fait du משפחה la subdivision d'une tribu. Les six cents guerriers sont accompagnés de femmes et d'enfants, même de troupeaux; cf. v. 21. — חגור כלי part. passif suivi d'un accus., au sing. comme v. 17, mais v. 16 le pluriel.

12) *Qiryat Ie'arim* est assez justement identifié avec *Qiryat el-'Enab* ou *Abou Goch*, d'après Eusèbe qui la place au 9e ou au 10e mille sur la route de Diospolis (On. **109** 27 **271** 40), aujourd'hui sur la route de Jaffa, mais en effet près du passage reconnu d'une voie romaine. Ce n'est guère qu'à deux heures d'*Echou'a*, mais toutefois dans la région de Juda et non loin de la montagne d'Éphraïm. Le v. 12b se reprend pour indiquer que le lieu du campement est derrière Qiryat I'earim, c'est-à-dire à l'ouest, et que le nom de camp de Dan a demeuré; cf. sur **13** 25. Il est difficile de suspecter l'authenticité de l'explication.

vinrent jusqu'à la maison de Mika. [14] Or les cinq hommes qui étaient allés pour explorer le pays [ ] prirent la parole et dirent à leurs frères : Savez-vous qu'il y a ici dans ces maisons un éphod et des téraphim et une idole [ ]? Et maintenant, voyez ce que vous avez à faire ! [15] Et ils s'approchèrent de là et vinrent vers le [ ] jeune lévite à la maison de Mika, et ils le saluèrent. [16] [ ].

14. Omettre ליש, *Laïch*. — Omettre : ומסכה *et une idole fondue*.

15. Omettre בית *la maison de*.

16. Omettre v. 16 : *et six cents hommes ceints de leurs armes de guerre se tenaient à l'entrée de la porte, lesquels étaient Danites.*

14-18. Vol de l'image, de l'éphod et des téraphim. — Il y a certainement dans le texte actuel un certain remplissage, mais rien n'autorise à y voir deux récits. Moore et Budde les reconstruisent d'ailleurs fort différemment. Ce qui est décisif contre l'hypothèse documentaire, c'est que les passages qui semblent s'exclure naturellement sont tellement semblables que l'idée ne pouvait venir à un rédacteur de les souder l'un à l'autre, étant donnée l'unité habituelle de la rédaction, tandis qu'ils s'expliquent soit par la redondance du style soit par l'addition de gloses.

14) Budde distingue deux sources, l'une aurait dit *Laïch*, l'autre *le pays*; il est évident en effet que הארץ avec l'art. ne peut être à l'état construit par rapport à *Laïch*, mais ce dernier mot est une simple glose marginale qui manque à de nombreux mss. grecs PVMO de Moore et que *Syr.-hex.* désigne comme hexaplaire. Laïch n'a rien à faire ici, il s'agit d'une accointance avec le pays de Mika; cf. v. 17. Les espions désignent l'établissement de Mika qui formait comme un petit village, « ces maisons »; ils disent à leurs frères « voyez ce que vous voulez faire » ce qui se comprend assez sans plus (cf. I Sam. **25** 17). Budde met ici à l'impér. $17^{a}\beta$: *allez là et prenez l'éphod!* C'est une pure conjecture sans fondement.

15) Aussitôt dit, aussitôt fait. On se dirige tout droit vers le lévite. בית מיכה considéré pas Moore comme une glose, par Budde comme le reste d'un document distinct, s'explique très bien puisque le jeune lévite habitait chez Mika. Ce qui ne s'explique pas, c'est la maison particulière du lévite qui ne convient d'ailleurs à aucun document distinct. G(*Lag.*) omet *la maison* du jeune lévite. Telle qu'elle est la phrase est équivoque, on ne sait si on salue Mika (G *Lag.*) ou le lévite. Il convient donc de rayer בית devant הנער. Les cinq vont au lévite pour le saluer.

16-18) Ces versets sont évidemment surchargés car ils disent deux fois

17 Et les cinq hommes qui étaient allés pour explorer le pays montèrent [ ], pendant que le prêtre demeurait à l'entrée de la porte et les six cents hommes qui étaient armés en guerre. 18 Ceux-ci

17. Omettre : *ils vinrent là et prirent l'idole et l'éphod et les téraphim et l'idole fondue.*

---

exactement la même chose, comment les six cents étant à la porte, les cinq sont entrés pour prendre les objets sacrés; une des deux fois on ajoute que le lévite était aussi à l'entrée de la porte. De plus, le v. 17 est contraire aux règles de la grammaire, la phrase commencée par ויעלו ne peut se continuer par באו et par לקחו sans même de copule. On supprime donc celle des deux phrases racontant le vol qui n'est pas grammaticale. Il faut raisonner de même pour la station des six cents. Celle du v. 17 est grammaticale, conçue dans les mêmes termes que v. 11, avec חגור au sing. Il y a seulement l'article en plus devant איש, comme il convient puisque les six cents ont déjà été nommés. Au contraire, au v. 16, l'article manque, et ce défaut est suppléé par la mention finale que ces gens étaient des Danites, comme si nous ne le savions pas! De plus, contrairement aux deux autres cas, חגורים est au pluriel, avec le suffixe à מלחמה, sans aucune raison. C'est donc cette double mention qu'il faut rayer. Il est vrai que G(B) a supprimé la double mention 2° *loco*, mais tout en conservant le prêtre qui se trouve dès lors tout seul, dans une situation impossible à expliquer. Un traducteur devait naturellement être porté à supprimer un passage qui fait double emploi plutôt la seconde fois que la première, tandis qu'un examen plus attentif nous a montré que c'est la première mention qui a le caractère d'une glose. Il ne reste qu'une difficulté, c'est que פתח שער ne se dit que de la porte d'une ville, non d'une maison privée. Peut-être y a-t-il ici un emploi anormal parce que le Beth-Mika est en somme un établissement important, auprès duquel des maisons sont groupées qui font corps avec lui. Il pouvait y avoir une entrée principale conduisant aux différents corps de logis; on a pu appeler le lévite ou bien sa demeure particulière pouvait se trouver précisément à l'entrée. Pendant que les six cents lui imposent le respect, les cinq qui connaissent les êtres vont faire le coup. Cet arrangement nous paraît assez simple pour que nous nous dispensions de reproduire les diverses combinaisons proposées : Moore et Budde en proposent de différentes suivant leurs distinctions documentaires. En réalité il ne s'agit pas de documents différents ayant leur physionomie propre, mais de deux phrases qui font absolument double emploi, et dont l'une se révèle clairement comme une glose.

donc vinrent à la maison de Mika et prirent l'idole, l'éphod et les téraphim [ ]. Et le prêtre leur dit : Que faites-vous ? [19] Et ils lui dirent : Tais-toi, mets ta main sur ta bouche et viens avec nous, et tu seras pour nous un père et un prêtre. Vaut-il mieux pour toi être prêtre de la maison d'un seul homme, ou être prêtre d'une tribu et d'un clan dans Israël? [20] Alors le prêtre le trouva bon, et il prit l'éphod, et les téraphim et l'idole, et il s'en alla au milieu du peuple. [21] Et ils reprirent leur direction et s'en allèrent, et placèrent les enfants et les troupeaux et les choses précieuses en avant. [22] Eux étant déjà loin de la maison de Mika,

18. Omettre ואת המסכה.

---

18) On voit bien ici que ואת המסכה a été ajouté après coup, car il n'est plus à sa place ordinaire après פסל. — Il faut naturellement repasser devant le prêtre qui proteste.

19-26. Fuite du lévite. — Moore et Budde ne reconnaissent ici qu'une seule source avec des réserves pour le פסל v. 20; cf. aussi sur v. 19.

19) L'interrogation par הֲ pourrait être suivie de אם à la disjonctive, ici או comme II Reg. 6 27. L'ordre qui va de la tribu au clan est anormal, puisqu'il procède *decrescendo*. Naturellement ce ne peut être une preuve de deux documents, car on pourrait aussi bien choisir, en les cousant, l'ordre naturel. Ou il faut supprimer שבט comme une glose marginale destinée à rectifier ce que משפחה appliqué à Dan avait d'inexact dans la terminologie technique postérieure, ou admettre que משפחה ne signifie pas ici la subdivision d'une tribu mais un état; cf. Jer. 33 24 (G(B) φυλῆς καὶ οἴκου εἰς δῆμον Ἰσραήλ).

20) L'ordre des objets met ici le פסל à la fin comme v. 14. Il est clair que ce ne sont là que des rédactions variées. On trouve toujours les trois choses, ce qui est contraire à l'hypothèse documentaire. Le מסכה manque avec raison dans TM. — On rejoint le gros de la troupe.

21) La construction est à l'inverse des faits : ils prennent leur direction et s'en vont *après avoir* placé les enfants et les objets précieux en avant, à cause de la poursuite prévue. — כבודה adj. fém. pris comme neutre de כָּבוֹד. Ges[13] « ce qui est riche et précieux »; cf. Gen. 31 1. On peut restituer avec Budde les femmes qui ne manquent guère avec les petits enfants; cf. Dt. 2 34; 3 6 : וישימו את [הנשים ואת] הטף, les mots ont pu tomber à cause de la ressemblance avec les précédents.

22) Construction comme v. 3 דבק à *hiph.* poursuivre et atteindre; cf. Gen. 31 23 de Laban auquel on a aussi volé ses téraphim.

les gens qui étaient dans les maisons voisines de la maison de Mika poussèrent des cris et poursuivirent les Danites. [23] Ils appelèrent les Danites, qui se retournèrent et dirent à Mika : Qu'as-tu à crier? [24] Et il dit : Vous avez pris le dieu que j'ai fait, et le prêtre, et vous partez, et que me reste-t-il? Et comment pouvez-vous me demander ce que j'ai? [25] Et les Danites lui dirent : Que nous ne t'entendions plus ! car des hommes de mauvaise humeur pourraient bien tomber sur vous ' et te feront disparaître, ' toi et ceux de ta maison ! Et les Danites suivirent leur chemin, et Mika vit qu'ils étaient plus forts que lui, et il se retourna et revint à sa maison. [27] Eux prirent donc ce qu'avait fait Mika, et le prêtre qu'il avait, et ils vinrent à Laïch, vers un peuple tranquille et confiant, et ils les passèrent au fil de l'épée et mirent le feu à la ville. [28] Et il n'y avait personne pour les secourir, car ils étaient loin des Sidoniens et ils n'avaient pas

25. ואספו ; TM ואספתה *et tu feras disparaître.*

---

24) Gen. **31** 32, אלהים est construit dans un cas semblable avec le pluriel, de sorte qu'on peut bien penser que c'est ici le même sens, *Vg. deos meos*; mais comme Mika adorait Iahvé, le singulier est plus probable, se rapportant surtout à l'idole, cause première de toute l'installation; c'est ce qu'ont compris les LXX τὸ γλυπτόν μου. — C'est vraiment trop fort de lui demander encore de quoi il se plaint.

25) מרי נפש comme II Sam. **17** 8; des gens en rupture de ban, des désespérés. La tournure *ramasser* dans le sens de faire disparaître, Ps. **26** 9; I Sam. **15** 6; mais elle ne se dit pas du sujet de l'action. On comprend qu'en pareil cas quelqu'un enlève l'âme d'un autre, mais peut-on dire : « tu ramasserais ton âme » pour dire : « tu la perdrais? » G(B)προςθήσουσι, ואספו paraît plus logique.

27-29. Fondation de Dan. — 27) Début comme v. 3 Ce qu'avait fait Mika est une formule générale qui évite la répétition des mêmes objets et insiste sur le vol. Il est très arbitraire d'ajouter éphod avec Moore et Budde. D'après v. 30 et 31 il faudrait plutôt suppléer פסל, mais ce serait contre leur théorie! « Le prêtre qui était à lui »; on insiste parallèlement sur le vol. L'auteur marque la tranquillité des gens de Laïch qui ne s'attendaient pas à une brusque attaque, manifestement injuste.

28) Lire encore ארם au lieu de אדם. — *Tell el-Qadi* est en effet à l'entrée

de relations avec ‘ la Syrie ’ : et c’était dans la vallée de Beth-Reḥob, et ils bâtirent la ville et y habitèrent. [29] Et ils nommèrent la ville Dan, du nom de Dan leur père (qui avait été enfanté à Israël), mais dans le principe le nom de la ville était Laïch. [30] Et les Danites établirent pour eux ‘ le prêtre de Mika ’ tandis

30. כהן מיכה ; TM הפסל *l'idole.* — משה et non מנשה. — הדני ; TM הארץ *du pays.*

---

de la vallée de la Cœlésyrie. On peut chercher בית רחב à *Hibbariyé*. D'autres conjectures dans Moore.

29) Sur la forme יוּלַּד ; cf. 13 8. Ici il ne peut être question d'un partic., il s'agit d'un *pou'al* ou d'un *qal* passif. D'ailleurs la notice a l'air d'être une glose, comme le v. 29ᵇ parfaitement inutile après les explications données. Cependant cf. Gen. 28 19 dans un morceau de E; il est difficile de se prononcer sur cette manière d'écrire. Peut-être l'auteur primitif n'a-t-il pas reculé devant cette répétition.

30-31. Le sanctuaire de Dan. — C'est ici que les critiques se croient le plus sûrement en possession de deux récits; chaque verset paraît être un doublet de l'autre; ils commençent de la même façon et cette ressemblance est encore plus étroite dans le G qui ajoute Mika après l'idole au v. 30 comme au v. 31. De plus chacun contient une date. Il est vrai que l'embarras demeure extrême et que Budde, Moore et Nowack se voient obligés de recourir encore à des additions postérieures. Dans l'ensemble ils supposent que le texte primitif disait probablement dans un verset éphod, dans l'autre idole, de plus que la date « jusqu'à l'émigration du pays » a été ajoutée après coup. Pour tout le monde Jonathan est le jeune lévite; pour ceux qui admettent deux sources c'est ou le jeune homme inconnu ou le lévite. La situation est toujours désespérée. On fait dire au TM : l'idole est installée; le jeune lévite devient son prêtre et son nom enfin connu est Jonathan; lui et ses fils sont prêtres de Dan jusqu'à la captivité ou à l'émigration du pays. Le moment ne peut être que la transmigration par Teglathphalasar en 733 (II Reg. 15 29) ou la fin du royaume de Samarie (721). Puis l'auteur reviendrait à l'idole pour marquer qu'elle subsista tant que la maison de Dieu fut à Silo, c'est-à-dire, d'après les critiques, tant qu'il y eut un temple à Silo. Ce temple était détruit au temps de Jérémie (Jer. 7 12.14; 26 9); mais probablement déjà au temps de Saül puisque les prêtres descendants d'Éli, prêtre de Silo, avaient émigré à Nob (I Sam. 21 2 ss.). Ces deux dates sont étranges et ne paraissent pas conciliables. Comment le sacerdoce s'est-il

que Jonathan, fils de Gerchom, fils de ' Moïse ', lui et ses fils étaient prêtres de la tribu de Dan jusqu'au jour de la migration

prolongé à Dan? pourquoi l'idole avait-elle disparu? l'auteur, si c'est le même, se serait exprimé bien confusément. D'ailleurs l'auteur primitif ne peut être placé aussi bas que la chute de Samarie. C'est pourquoi on suppose qu'il y avait d'abord (v. 30) : « jusqu'aujourd'hui », remplacé plus tard par : « jusqu'à la migration du pays ». Mais c'est une pure conjecture : beaucoup de « jusqu'aujourd'hui » sont demeurés sans altération dans le texte alors qu'ils avaient cessé d'être vrais depuis longtemps. Une autre conjecture a eu beaucoup de succès. Houbigant a proposé de lire הארון « l'arche », au lieu de הארץ « le pays ». Le verbe גלה se dit expressément de la prise de l'arche par les Philistins (I Sam. **4** 21 s.). Mais cette conjecture séduisante parce qu'elle ramène les deux versets à la même date doit être écartée pour cette raison même. Il n'y avait pas de raison de dire deux fois la même chose, à moins qu'un des deux versets ne soit une glose de l'autre, ce qu'on ne peut guère supposer d'après une conjecture. Nous sommes aussi très frappés de quelques difficultés qui ne semblent pas émouvoir les critiques. Le verbe גלה ne s'emploie jamais que des personnes; une fois d'une ville (Jer. **1** 3) mais la métaphore n'est pas la même. Les exemples cités par Nowack où la terre est prise pour ses habitants sont relatifs à d'autres verbes (Gen. **9** 19; **10** 25; Is. **26** 18; **66** 8). גלה signifie émigrer secondairement; le sens primitif est mettre la terre à nu : on ne peut donc faire de la terre le sujet. De plus il est assez étrange que le jeune lévite ne soit nommé qu'à la fin, et si c'est un coup de théâtre, s'il est devenu un homme nouveau (*Budde*), pourquoi le glisser dans une phrase circonstantielle? D'ailleurs comment un auteur pouvait-il connaître si bien le personnel du sanctuaire de Dan et lui donner une origine illustre quand on savait par ailleurs que Jéroboam en avait recruté les prêtres parmi des gens de rien? Sûrement au moment de la captivité du nord on n'aurait pas insisté sur cette généalogie (cf. I Reg. **12** 31). Le seul moyen de mettre de l'ordre dans cette difficulté, c'est de supposer qu'une des deux dates marque le *terminus a quo*, l'autre le *terminus ad quem*, au lieu de marquer deux termes *ad quem* impossibles à établir. Le G du ms. A nous fournit ici une variante qui seule donne satisfaction; il a lu la migration des Danites : ἕως τῆς μετοικεσίας τοῦ Δάν, הדני. Ce texte, remplacé par l'impossible הארץ, est très clair si on considère 30[b] comme une phrase circonstantielle d'opposition. Et en effet היו marquerait très mal que Jonathan et ses fils *devinrent* prêtres : le sens obvie est qu'ils étaient prêtres. Toute la tribu de Dan n'a pas émigré vers le nord. Son prêtre ne l'a pas

'de Dan '. 31 Et ils installèrent pour eux l'idole de Mika qu'il avait faite, tout le temps que la maison de Dieu fut à Silo.

suivie : il a fallu s'en procurer un en route, un inconnu, tandis que jusqu'à ce moment les prêtres de Dan étaient descendants de Jonathan, descendants de Moïse. Ce changement en amènerait un autre, justifié en lui-même. Il est étrange que même un rédacteur ait commencé les deux versets par l'inauguration de l'idole. Si le verbe שים (v. 31) est bien le mot propre pour dresser une idole, I Reg. **12** 29; II Reg. **21** 7; Jer. **7** 30; **32** 34, on ne peut pas en dire autant de הקים qui s'entendrait plutôt du prêtre (I Sam. **2** 35; cf. cependant Jos. **4** 20). On s'expliquerait ainsi que le G ait Mika même au v. 30.

30) Le *noun* suspendu de מנשה a son histoire déjà dans le Talmud (*Jer. Berâkhôth* **10** 2 et *Bab. Bâbâ Bâthrâ* 109ᵇ). Les Juifs ont reconnu avec candeur que le vrai texte est Moïse mais qu'on a mis Manassé parce que le lévite avait l'impiété de Manassé. Le texte Moïse est suivi par G(B) et *Vg*. Théodoret avait un texte qui paraît composite, c'est celui de M de Moore : υἱὸς Μανασση υἱοῦ Γηρσωμ υἱοῦ Μωση. On sait que Gersom est fils de Moïse Ex. **2** 22; **18** 3.

31) Budde, Nowack veulent qu'il soit question du temple matériel de Silo. Mais היה ne veut pas dire subsister et בית האלהים est déterminé. S'il s'agissait d'un temple quelconque il faudrait lire אשר בשלה ou du moins éviter l'article devant אלהים. Le sens obvie est donc : tant que la maison de Dieu fût à Silo (c'est d'ailleurs la traduction de Nowack), tant que le sanctuaire national y fut établi (*Poels*, p. 58). L'arche quitta Silo pour accompagner l'armée contre les Philistins (I Sam. **4**) et elle n'y revint jamais. Il y a donc une coïncidence parfaite entre la prise de l'arche et la fin du sanctuaire de Silo. Mais le sanctuaire de Dan cessa-t-il alors? rien n'autorise à l'affirmer. Jéroboam semble lui avoir rendu un nouvel éclat (cf. cependant *Klostermann* sur I Reg. **12** 29), et il existait encore au temps d'Amos (Am. **8** 14). Mais l'auteur ne dit pas non plus qu'il fut supprimé. Il mentionne seulement sa coexistence avec celui de Silo. La formule doit être un équivalent des termes ordinaires, jusqu'aujourd'hui. Peut-être l'auteur a-t-il voulu seulement préparer ainsi une transition pour amener le lecteur au sanctuaire de Silo (I Sam **1** 3 ss.), tout en notant par ce fait même l'étrange situation des Danites qui se faisaient un sanctuaire pendant que la maison de Dieu était à Silo. En tous cas, le rapprochement de ce culte avec celui de Silo sans qu'il y ait aucune raison de croire à leur chute simultanée, ne s'explique que par la comparaison d'un culte particulier avec le culte national.

Critique littéraire. — Tout le monde est d'accord pour voir dans nos deux chapitres l'histoire de la fondation du sanctuaire de Dan. Il semble qu'il y a deux histoires, celle de Mika et celle des Danites, mais, en réalité, l'unité est reconstituée dans l'idole : c'est par elle que le récit débute, et c'est par elle qu'il finit. Cependant tout en reconnaissant l'unité dans les faits, un grand nombre de critiques voient dans notre morceau deux documents très semblables et très étroitement cousus. Budde, Moore, Kittel dans Kautzsch ont poussé l'analyse aussi loin que possible en faisant la part de chacun. Oort, Kuenen, Wellhausen s'en sont tenus à l'hypothèse des compléments qui est aussi employée par Moore. Voici les arguments de Budde : 1). D'après le document A, Mika a simplement un sanctuaire qu'il organise (**17** 1-5). — B raconte l'origine du sanctuaire par le vol de l'argent (**17** 2-4). — Nous avons montré que ces deux débuts étaient parfaitement unis dans le texte G(B), supérieur ici au TM. 2). Les objets du culte se nomment dans A Éphod et Téraphim (**17** 5), dans B ***Pesel et Masekka*** (v. 3 s.). — Mais Budde est obligé de reconnaître que le *Masekka* ou idole fondue ne fait pas partie de l'histoire primitive. Les trois autres objets sont toujours unis dans la suite du récit, sauf qu'à la fin l'idole paraît seule, comme elle a été la cause originaire de tout le mouvement. On attribue la réunion des trois objets au rédacteur, mais il faut plutôt reconnaître que l'auteur a dû mentionner successivement la fabrication des différents objets. Que s'ils ne sont pas toujours nommés dans le même ordre, qui prouve que cette variété est due à un rédacteur plutôt qu'à l'auteur? 3). D'un côté, le fils de Mika, puis un lévite, nommé האיש **17** 8 et ensuite toujours prêtre (A); du côté B, un jeune lévite. — Il faut remarquer d'abord qu'il s'agit toujours d'un lévite venu de Juda, de sorte que, sur ce point, l'histoire serait exactement la même. De plus, pour extraire le jeune lévite dans le chap. **18** du reste du récit (attribué à A), il faut enlever des passages absolument dans le contexte. Il est plus simple d'expliquer que cette manière de parler se présente deux fois (**18** 3 et **18** 15) au début des faits pour que le prêtre soit clairement désigné comme celui du chap. **17**, venant de Juda et qu'ainsi les Danites avaient pu connaître plus facilement. Il faut laisser aux auteurs une certaine variété dans l'expression. Par exemple, Moore attribue au même auteur **17** 12 où la même personne est nommée successivement le lévite et le jeune homme, et à des

auteurs différents 17 7 et 17 9 qui se correspondent exactement! 4) Il y a du remplissage dans la narration, le départ des explorateurs, leur trouvaille et le rapport qu'ils en font, l'érection du sanctuaire (18 30, 31.). — Ce dernier point est le seul délicat, cf. notes. Mais le remplissage n'est pas une preuve de dualité dans les documents primitifs. La distinction des documents ne peut s'opérer que lorsque les mêmes choses sont dites avec des nuances de style, non pas lorsque le style est un peu diffus ou surchargé de gloses. Le texte ne nous est pas parvenu très intact. Moore et Budde rajustent l'ordre de 17 2-4 sans songer à un double document, ils rejettnet 18 1ᵇβ ; en revanche, il y a une lacune 18 8. Lorsque la critique textuelle a fait son œuvre, il ne reste rien dans le texte qui marque un double document primitif. D'ailleurs la question d'unité a peu d'importance pour les faits, puisqu'on reconnaît entre les deux récits une sorte d'harmonie préétablie qui a rendu la fusion plus facile, et quant à argumenter d'après ce qui a été passé sous silence par le rédacteur, il serait sage d'y renoncer. La seule différence qui subsisterait entre A et B, c'est que A nommerait éphod ce que B nommerait *Pesel* ou idole, d'où on conclurait facilement que l'éphod est une idole. La conclusion ne serait même pas rigoureuse, car le prêtre ayant expressément consulté Iahvé 18 6, il serait très naturel que ce fût au moyen de l'éphod dont la seule fonction bien connue est relative aux oracles. Dans le système de l'unité, l'idole étant représentée par *Pesel*, l'éphod ne peut naturellement pas avoir le caractère d'une idole, et se trouve sûrement être l'objet relatif à la divination.

A tout prendre cependant, l'hypothèse documentaire dualiste n'est pas moins justifiée que celle de Wellhausen d'après lequel les parties principales de B seraient simplement des compléments ajoutés pour jeter le soupçon et le blâme sur le sanctuaire de Dan. Les réponses que nous avons présentées sont également valables contre ce système. De plus, il faut reconnaître qu'un même esprit se retrouve partout; jamais de blâme ouvert, ce qui serait évidemment le cas d'additions tardives, toujours des faits qui donnent au nouveau sanctuaire un caractère odieux.

Pour ceux qui distinguent A et B, quels noms plus connus pourraient désigner ces sigles? Budde avait d'abord pensé que A représentait l'Élohiste, B le Iahviste; il intervertit maintenant avec Moore.

Kautzsch (*Kittel*) demeure dans le vague : des auteurs inconnus, N et N[1]. Pour nous qui croyons à l'unité, nous pencherions vers E. L'histoire du téraphim avec la poursuite rappelle Gen. **31** ; רגל *explorer*, est de son style : אלהים ou plutôt האלהים **18** 10 est encore un indice.

Critique historique. — L'esprit dans lequel notre histoire est écrite est ce qui importe le plus. D'après Moore, Budde etc., l'auteur raconte les faits comme les plus naturels du monde ; il ne blâme rien, et par conséquent le culte d'une idole, à condition qu'elle représentât Iahvé, n'a rien d'illégitime. La législation mosaïque ou n'existe pas, ou ne renferme pas la condamnation de cette idolâtrie. Si l'idole est faite avec de l'argent volé, l'Église a bon estomac. Les injustices des Danites sont si peu odieuses à l'auteur que ses sympathies sont pour eux plutôt que pour le ridicule Mika. — Nous croyons que la pensée de l'auteur résulte de ce que toutes les particularités du récit vont à faire du culte nouveau une pure création humaine, un caprice dénué de toute sanction divine. Les historiens les plus avancés dans l'étude des religions reconnaissent à l'envi que l'idée religieuse est toujours présupposée ; nulle part nous ne voyons naître chez les Sémites la sainteté d'un lieu par un simple accord : la sainteté est dans les choses, l'homme ne peut que la reconnaître, nullement la produire. Qu'on n'oublie pas non plus qu'il s'agit ici d'un auteur qui appartient du moins au mouvement d'idées d'où sont nés les ouvrages de l'Élohiste et du Iahviste. On dit que la fondation de notre sanctuaire est mise sur le même pied que la fondation de Bersabée, Béthel etc. Mais dans tous ces cas, même pour Ophra de Gédéon, il y avait des théophanies ! Ici c'est un argent consacré pour faire une idole, afin que personne ne puisse le garder sous cet interdit. Le fils le rend, on le donne au fondeur, il fait une idole, Mika y ajoute un éphod, des téraphim. De son autorité, il consacre prêtre un de ses fils, mais il sent lui-même combien le procédé est arbitraire ; il le remplace par un lévite salarié. Celui-ci consulte Dieu, mais l'auteur a bien soin de ne pas dire que Iahvé a répondu : la réponse est ambiguë. Il se décide à abandonner son bienfaiteur en le volant, dans l'espérance d'une meilleure fortune. Peut-être, en effet, l'auteur a-t-il un fond de sympathie pour les Danites, mais si Mika est ridicule, son idole est livrée au même ridicule. C'est un dieu fabriqué ; tel Laban avec ses téraphim que l'Élohiste fait probablement condamner par Jacob (Gen **35** 4) comme des

dieux étrangers. Le pauvre homme qui se croyait si sûr de la protection de Iahvé (17 13) en est pour sa courte honte. Les Danites emportent *ce qu'il avait fait* (18 27 récit primitif de Budde, Moore), et l'histoire se termine par le même mot : l'idole que Mika *avait faite* (18 31). Et encore une fois, si les anciens avaient moins de scrupules quant au droit des gens, ils en avaient beaucoup plus quant à la création des sanctuaires. Un culte dont tous les éléments avaient une origine humaine était, sans qu'il fût nécessaire de le dire, un culte absolument étranger à toute idée de sainteté. L'auteur a d'ailleurs exprimé cette pensée nettement : en ce temps-là, chacun faisait ce qui lui plaisait. On a taxé ce passage de rédactionnel ; il ne fait que rendre l'idée interne qui se dégage de tout le récit. La même condamnation résulte du dernier mot : en ce temps la maison de Dieu était à Silo ; cette simple opposition entre la maison de Dieu et le culte, arbitraire dans son origine, vicié même par son transbordement, en dit long sur les intentions de l'auteur. Ces deux réflexions n'en font d'ailleurs peut-être qu'une seule. Quand il n'y avait pas de roi dans Israël, chacun faisait ce qu'il voulait ; la maison de Dieu était à Silo, par conséquent dans Éphraïm ; mais était-elle suffisamment respectée ? Lorsque la jeune royauté eut installé le sanctuaire à Jérusalem, ne dût-on pas éprouver précisément les sentiments exprimés dans notre histoire ?

Il nous paraît donc très clair que toute cette histoire marque un blâme discret, mais très caractéristique. Mais s'il ne peut y avoir de doute sur les sentiments de l'auteur, les faits qu'il nous révèle sont des plus graves. On voit un simple particulier organiser sans scrupule un culte idolâtrique. Une tribu en migration songe à se procurer et une idole et un prêtre. Nous avons même pensé que cette tribu avait déjà son prêtre auparavant. On pourrait alléguer que nous supposons gratuitement une extrême anomalie. Mais si les émigrants trouvent naturel d'avoir un prêtre pour leur clan, cela vient sans doute de ce qu'ils avaient l'habitude de ces cultes particuliers. Les prophètes et les historiens disent assez qu'ils demeurèrent fort tard dans Israël. Cela prouve bien que la défense des idoles n'avait pas prévalu et qu'on ne s'en tenait pas exclusivement au sanctuaire national, mais si les critiques modérés hésitent à en conclure que l'arche n'était pas un centre religieux pour Israël, ils ne devraient pas affirmer non plus que la défense des images n'existait pas. La prohibition des images

avec le sentiment de l'unité était transmise au sanctuaire de l'arche. L'historien très ancien qui nous raconte la fondation du sanctuaire de Dan avait très nettement le sens de cette opposition entre le culte central et les sanctuaires particuliers.

D'ailleurs l'unité religieuse d'Israël se manifeste même dans cet étrange épisode. Lorsque les Danites rencontrent le lévite, ils le prient de consulter un dieu qui ne peut être que Iahvé, puisqu'on répond en son nom. C'est l'unité dans le culte de Iahvé, c'est aussi l'unité dans l'importance des lévites. En soi, cela ne tranche nullement la question de l'origine des Lévites. Un prêtre au courant des rites, quelle que fût son origine par le sang, devait être naturellement recherché. Mais il est impossible de n'être pas frappé de ce fait que le lévite ne peut être qu'en clientèle ; il n'est jamais chez lui, parmi les siens ; il cherche à s'établir. Et cela est conforme à la tradition hébraïque postérieure.

Chapitre 19 — 21. — L'attentat de Gabaa.

[E] [1] Or, en ce temps-là, il n'y avait point de roi en Israël; or il y avait un lévite séjournant au fond de la montagne d'Éphraïm, et il prit une femme concubine de Bethléem de Juda. [2] Et sa concubine ' s'irrita ' contre lui et elle le quitta pour aller à la maison de son père, à Bethléem de Juda, et elle y demeura

2. ותאנף ; TM ותזנה *et elle forniqua.*

1-9. Un lévite d'Éphraim attardé a Bethléem. — 1) Dans 1^{a} le *waw* devant מלך indique en réalité une subordination, de sorte que l'histoire qui suit n'est pas rapportée au temps de celle qui précède, mais seulement au temps antérieur à la monarchie. Rien ne prouve que la formule soit rédactionnelle. Elle prouve seulement que l'auteur est le même que celui de **17** s. — Budde croit que le *lévite* est une addition aux deux documents qu'il distingue dans ce chapitre, mais l'expression qu'il attaque, לוי גר, est parfaitement correcte. Le lévite était encore un non domicilié, ce qui est bien remarquable. Le fond d'Éphraïm (cf. Is. **14** 13) indique que l'auteur habitait Juda, car dans Éphraïm même cela ne donnerait aucune indication (*Budde*). Pour un judéen, ce doit être la partie nord d'Ephraïm. — אשה פילגש : les deux termes ne sont réunis que II Sam. **15** 16 ; **20** 3 ; l'association est parfaitement possible, et la position de cette femme ne s'explique bien clairement que dans la polygamie. Elle est vraiment femme légitime, mais de second rang. Cette femme était de Bethléem, ce qui fait un second lévite en relation avec cette ville (**17** 1), mais en sens inverse du premier.

2) ותזנה עליו est doublement irrégulier ; après le *waw* cons. il faudrait וַתִּזֶן, de plus על n'exprime jamais ce rapport ; on fornique *en s'éloignant* de quelqu'un מעל, מתחת etc. Le G(B) a ἐπορεύθη (suivi par Vg.), qui pourrait bien être pour ἐπορνεύθη et répondrait au TM. Mais G(A. *Lag. anc.-lat. syr.-hex.* etc) καὶ ὠργίσθη αὐτῷ, qui convient beaucoup mieux au contexte puisque le mari vient pour la calmer. Moore a conjecturé très heureusement que le texte était וַתֶּאֱנַף, *elle s'irrita*, quoique le mot ne se dise que de la colère divine, corrompu en וַתִּנְאַף *et elle commit l'adultère*, que les

quelque temps, quatre mois. [3] Puis son mari se leva et alla après elle pour lui parler au cœur, pour la ramener, et il avait avec lui son domestique et une paire d'ânes, ' et il alla ' vers la maison de son père ; et le père de la jeune femme le vit, il alla au-devant de lui en lui faisant fête. [4] Son beau-père, père de la jeune femme, le retint donc et il demeura avec lui pendant trois jours, et ils mangèrent et burent et passèrent la nuit en ce lieu.
[5] Or le quatrième jour, ils se levèrent de bon matin, et il se leva pour partir ; et le père de la jeune femme dit à son gendre : Prends des forces [en mangeant] un morceau de pain, et après

3. ויבא ; TM ותביאהו *et elle l'amena.*

Rabbins auraient corrigé en ותזנה sur cette réflexion qu'une concubine ne pouvait être coupable que de fornication. D'ailleurs la condescendance du lévite les a choqués (*Gittin* 6[b]). Elle va chez son père, et non avec un compagnon, ce qui marque mieux la colère que l'inconduite. Le style est redondant : « chez son père, à Bethléem, — pour un certain temps, quatre mois ».

3) Parler au cœur, pour chercher à gagner l'affection, Gen. **34** 3 ; **50** 21 ; Os. **2** 16. להשיבו le suff. masc. indiquerait : « pour ramener son cœur », mais le *Qrê* est beaucoup plus naturel, להשיבה « pour la ramener ». ותביאהו indiquerait que la femme ayant accepté la réconciliation amène le lévite chez son père. Mais où s'étaient-ils donc vus ? Lire ויבא avec G(A, *Lag.*, etc.). D'une façon ou de l'autre, la réconciliation est sous-entendue. Ce qui importait à l'auteur, c'est d'expliquer pourquoi le lévite se trouvait si tard en route.

4) Son beau-père, le père de la jeune femme, style redondant. On suppose deux récits ; dans l'un le lévite serait parti le même jour, dans l'autre, il serait resté plusieurs jours. Il est impossible de détacher ces deux récits. Pour notre cas, le plus simple est de supposer que le terme de beau-père a paru trop fort pour une union de ce genre et qu'un glossateur a fait remarquer qu'il était seulement le père de la jeune femme, ici et v. 9 ; dans v. 7, le beau-père seul.

5) Le sing. ויקם est pour Budde une marque de document différent après le pluriel. Tous se lèvent de bonne heure, le lévite pour partir, le beau-père pour faire ses adieux ; au moment où le lévite se lève pour partir, le beau-père le retient en s'adressant à lui seul au sing., tout en faisant allu-

vous partirez. [6] Et ils demeurèrent et mangèrent tous deux ensemble et ils burent. Et le père de la jeune femme dit à cet homme : décide-toi à passer la nuit et mets-toi à l'aise. [7] Et cet homme se leva pour partir et son beau-père le contraignit de sorte qu' ʻ il demeura ʼ et passa la nuit là. [8] Et le cinquième jour il se leva de bon matin pour partir, et le père de la jeune femme lui dit : Prends des forces ! et ʻ ils perdirent du temps ʼ jusqu'à

7. וַיֵּשֶׁב ; TM וַיָּשָׁב *et il retourna.*
8. ויתמהמהו ; TM והתמהמהו *et perdez du temps.*

---

sion au départ au pluriel. Il n'y a rien de tellement étrange. סְעָד, avec *qameṣ chatouph*, car l'accent *Darga* fait ici le même effet que *Maqqeph* v. 8, en enlevant le ton. Cependant cette prononciation en *ŏ* est anormale ; mieux vaut lire סְעָד dans les deux cas à cause de la gutturale. Pour l'idée, cf. Gen. **18** 5, de E d'après nous.

6 s.) הואל־נא comme **17** 11. ויטב לבך ; cf. **18** 20 pour l'expression et **16** 25, mais seulement pour l'idée. יפצר בו ; cf. Gen. **19** s., de E d'après nous ; Gen. **33** 11 (?). — וַיָּשָׁב « et il revint » a été lu וַיֵּשֶׁב « et il resta » par une partie du grec, ce qui est plus naturel ; *Vg.* traduit largement.

8) Nouvelle insistance. Assurément ce style paraît verbeux, mais combien les traits ont la couleur orientale ! on emploie l'insistance, presque la ruse pour retenir un hôte. Il est tellement contraire aux habitudes qu'on se mette en route peu avant le coucher du soleil qu'il fallait montrer que le lévite n'a accepté cette extrémité que pour en finir. והתמהמהו, d'après les règles de la *consec. temp.* ne peut être le parfait, c'est donc un impér. comme ont traduit les LXX. Mais on ne comprend pas que le beau-père les invite à perdre du temps jusqu'au coucher du soleil, car נטות ne peut signifier la naissance et l'accroissement du jour (comme a rendu *Vg.*). Il faut donc lire du moins ויתמהמהו. Mais quelques mss. grecs (cf. *Field*) ont rendu διεπλάνα αὐτόν ou διεπλάτυνε αὐτόν, que Moore restitue ויפתהו *et il le séduisit*, le trompa pour le retenir, qu'on placerait avant ויתמהמהו. Budde accepte cette leçon composée ; elle est peu probable parce que πλανάω, « faire errer de côté et d'autre », peut être la traduction de l'hébreu par à peu près. Noter en tout cas que les onciaux A et B avec *Lag.* ont la fausse leçon στρατεύθητι ou στράτευσον (B) pour στραγεύθητι ; la variété des leçons, différentes encore dans *Aq.* et *Sym.*, montre que διεπλάνα ou διεπλάτυνε ne sont que des tentatives.

ce que le jour fut avancé et ils mangèrent tous deux. 9 Et cet
homme se leva pour partir, lui, sa concubine et son domestique;
et son beau-père, père de la jeune femme, lui dit : Voici que le
jour penche ‘ vers le soir ’, passez la nuit ‘ ici ’ [ ] et mettez-vous
à votre aise, et vous vous lèverez demain de bonne heure pour
[suivre] votre chemin, et tu te rendras à ta tente. 10 Et cet
homme ne voulut point passer la nuit, et il se leva et partit et
vint en face de [ ] Jérusalem, ayant avec lui une paire d'ânes

9. לָעֶרֶב ; TM לערוב *pour se coucher* (?) — הֵנָּה ; TM הִנֵּה *voici.* — Omettre חנות היום לין פה *le camper du jour, passe la nuit ici.*

10. Omettre יבום היא *Jébus, c'est.* — ונערו ; TM עמו *avec lui.*

---

9) Budde voit ici deux sources distinctes commençant toutes deux par הנה et exprimant en termes différents la chute du jour. Mais il y a tellement doublet que ce n'est là qu'une leçon composite comme le prouvent les textes des LXX qui diffèrent entre eux, mais ne contiennent qu'une des deux phrases en remplaçant le second הִנֵּה par הֵנָּה, « ici ». Moore lit d'après *A*, *Lag.* הנה נָטָה היום לָעֶרֶב, « *voici que le jour s'incline vers le soir* » remplaçant רפה *devenir faible*, et ערוֹב inusité comme verbe en hébreu pour marquer le coucher du soleil; רפה peut s'entendre dans le sens de baisser, mais le ל est inexplicable devant le second verbe, attendu que רפה signifie plutôt *cesser de*, *s'abstenir de*, que *s'incliner à*. Il faut donc du moins lire לָעֶרֶב avec tous les Grecs. Le TM הנה חנות היום est difficile à expliquer : « voici le camper du jour (?) » ce peut être une glose expliquant les mots précédents : on pourrait aussi lire עוד היום « encore aujourd'hui », avec Moore d'après G(A, *Lag.*). לין פה a pu être introduit pour remplacer הֵנָּה devenu הִנֵּה. Le *Syr.* a seulement : *voici que le jour s'incline, demeure ici et que ton cœur*, etc. La *Vg.* a fusionné, conservant cependant *etiam hodie* qui paraît nécessaire au contexte.

10-21. En route, arrivée a Gibe'a. — 10) Nous savons maintenant par les tablettes d'el-Amarna que Jérusalem s'appelait déjà *Urusalim* longtemps avant l'occupation par les Hébreux. Elle ne s'est donc jamais appelée Jébus יבוס. Mais comme elle était occupée par les Jébuséens, on a pu dire היבוסי le Jébuséen, pour Jérusalem, Jos. **15** 8; **18** 16.28, comme *Lutetia* a fini par se nommer *Paris* du nom des *Parisii* qui occupaient la région. De là on a conclu au nom propre יבוס qui ne se trouve que I Chr. **11** 4 et 5, où il paraît manifestement comme une glose au v. 4 et où il n'est pas critiquement certain au v. 5. Ici même, au v. 10, il peut être considéré comme une

bâtés, et sa concubine et ' son domestique '. [11] Ils étaient vers ' Jérusalem ', et le jour ' décroissait ' beaucoup, et le domestique dit à son maître : Viens donc, et nous nous rendrons dans la ville des Jébuséens que voilà et nous y passerons la nuit. [12] Et son maître lui dit : Nous ne nous rendrons pas dans une ville d'étrangers qui ne sont pas ' ceux-là ' des fils d'Israël, mais nous irons au-

11. ירושלם ; TM יבוס *Jébus*. — ירד forme régulière pour TM רד (?).
12. הֵמָּה au lieu de הֵנָּה.

---

glose placée avant le mot à expliquer par un copiste qui voulait corriger le texte en mettant le nom prétendu ancien. Au v. 11 « cette ville des Jébuséens » dans 11[b] montre bien que יבוס ne figurait pas dans 11[a]. Le texte primitif devait lire là aussi Jérusalem, ou היבוסי ; cf. Jud. 1 7.21 ; Jos. 15 63 ; II Sam. 5 6. On peut donc dire que si l'opinion que Jérusalem s'appelait primitivement Jébus a vraiment eu cours chez les Juifs et si elle a laissé des traces dans l'A. T., ce n'est que par des gloses et que les textes étaient conformes à ce que prouve l'histoire. — Ils ont dû arriver en face de Jérusalem après deux petites heures. — Le passage ne dit rien de la ville jébuséenne. — *Syr.-hex.* et quelques mss. grecs ont ונערו qui doit être lu à la place de עמו qui se trouve déjà au début de l'incise.

11) La tournure הם וגו׳ comme 18 3, dans un rapport plus éloigné avec 15 14. Lire יָרַד au lieu de רד, l'aphérèse doit être due simplement à un copiste. Nous avons noté que יבוס avait été introduit ici en conformité avec la glose de v. 10, mais ne peut être primitif.

12 s.) עיר נכרי « une ville d'étrangers », עיר étant féminin. הנה doit être corrigé en הֵמָּה, eux, les étrangers, נכרי collectif ; le fém. a sans doute été écrit en pensant aux villes. — 12[b] paraît à Budde un doublet évident ; dans ce document, le lévite aurait tout d'abord assigné Gibe'a comme but, au v. suivant l'autre document aurait laissé le but en suspens jusqu'à ce que le coucher du soleil décide. Moore considère l'incise comme une glose, parce que l'opposition ne peut être marquée par un simple *waw* consécutif., cependant Gen. 17 5 est dans le même cas. Nous pensons que les mots doivent être maintenus dans le sens propre d'une opposition : « nous ne nous arrêterons pas, mais nous continuerons vers Gibe'a. » עד peut avoir le sens de la direction ; cf. 1 Sam. 9 9. Le dessein de continuer la route une fois arrêté, et la direction marquée par le point culminant de la région, le lévite ajoute, peut-être après un certain temps : « nous nous approcherons, par

delà dans la direction de Gabaa. [13] Et il dit à son domestique : Va, et nous approcherons d'un endroit, et nous passerons la nuit à Gabaa ou à Rama. [14] Ils passèrent donc et continuèrent et le soleil se coucha lorsqu'ils étaient en face de Gabaa de Benjamin. [15] Ils se dirigèrent donc de ce côté pour aller passer la nuit à Gabaa, ' et ils vinrent et demeurèrent ' sur la place de la ville et il n'y avait personne qui les recueillit dans sa maison pour passer la nuit. [16] Et voici que vers le soir un vieillard vint du travail, des champs, et c'était un homme de la montagne d'Éphraïm, qui séjournait à Gabaa, tandis que les gens du lieu étaient Benjamites. [17] Or, levant les yeux, il vit cet homme, le voyageur, sur la place de la ville, et le vieillard dit : Où vas-tu

15. Le plur. ויבאו וישבו au lieu du sing. (TM).

---

un petit détour, de Gibe'a ou de Rama ». Il est clair que Rama devait se trouver plus loin puisque le soleil tranche la question pour Gibe'a. Gibe'a est *Tell el-Foul*, Rama, *er-Ram*. Tell el-Foul est au quatrième mille de Jérusalem, er-Ram à l'est, un peu en deçà du sixième. La question fort difficile des différents *Gibe'a*, *Geb'a*, appartient à la topographie.

13) לך pour לְכָה.

14) Gibe'a de Benjamin, par opposition à celui de Juda (Jos. **15** 57) auj. *Djeb'a* et à celui d'Éphraïm (Jos. **24** 33) auj. *Djibya*. Il est à noter que 14ª résume les deux discours du lévite qu'on prétend être de deux sources.

15) Au moment où le soleil se couche, ils quittent la voie directe pour se rendre à Gibe'a Le singulier alterne avec le pluriel, mais on ne peut rien en conclure pour les documents, les LXX ont toujours le pluriel et il est certain que le *waw* final est la lettre qui manque le plus facilement à la fin des mots.

16) Le vieillard était d'Éphraïm, les gens du lieu de Benjamin. La dernière réflexion est fort inutile, surtout après le v. 14, où Gibe'a avait été qualifiée d'après Benjamin. De sorte que Budde et aussi Moore considèrent comme une addition au récit depuis והאיש. On aurait ajouté ce trait pour montrer qu'à Gibe'a comme à Sodome (Gen. **19** 1 ss.) le seul homme hospitalier était un étranger. Le trait est d'ailleurs assez naturel, *non ignara mali*..... de sorte que nous n'osons décider, d'autant que le vieillard commence simplement par interroger et ne montre de l'empressement que lorsqu'il a reconnu un compatriote ; Lot s'empresse aussitôt (Gen. **19** 2).

et d'où viens-tu? [18] Et il lui dit : Nous sommes en route depuis Bethléem de Juda pour le fond de la montagne d'Éphraïm. Je suis de là, et je suis allé jusqu'à Bethléem de Juda, et je retourne ' chez moi ' et il n'y a personne qui me recueille dans sa maison. [19] Et cependant j'ai de la paille et de la nourriture pour nos ânes, et j'ai aussi du pain et du vin pour moi et pour ta servante et pour le domestique qui est avec ' ton serviteur '; il ne manque absolument rien. [20] Le vieillard dit : Sois le bienvenu, [laisse-moi] seulement [prendre] sur moi [de pourvoir] à tous tes besoins; seulement ne passe pas la nuit sur la place. [21] Il le fit donc entrer dans sa maison et donna à manger aux ânes ; et ils

18. אל ביתי ; TM ואת בית יהוה *avec(?) la maison de Iahvé.*
19. עבדך le sing. au lieu du plur. (TM).

---

18) Dans 18ᵇ ואת בית יהוה est impossible parce que את ne peut pas marquer l'endroit où l'on va, et que la locution « je vais avec Iahvé » ne peut signifier « je suis de la compagnie de Iahvé » c'est-à-dire prêtre. Il faut donc lire אל ביתי avec les LXX dont la leçon est tout à fait dans le contexte, et laisser de côté toute allusion au sanctuaire de Silo. Le י de בית a été pris pour l'abréviation de יהוה ; את pour אל est une faute de copiste. *Vg. ad domum Dei*, ne suppose pas Béthel, mais בית יהוה comme TM. *Syr. Targ.*; dans la polyglotte d'Anvers le latin porte *domum Domini*; d'ailleurs s. Jér. traduit largement : il a interverti les questions au v. 17.

19) Le début se soude étroitement à ce qui précède ; on ne veut pas les recevoir et cependant ils ne seront pas une gêne. Le מספוא après תבן, « la paille hachée », signifie « du grain » (cf. Gen. **42** 27) ; la même alliance de mots Gen. **24** 25 dans J est peu caractéristique. עם עבדיך le pluriel comprend ici la jeune femme, avec G ; *Vg. Syr. Targ.* ont le sing. (le lévite seul) avec quelques mss. hébreux (*Moore*). Pour la fin de la phrase, cf. **18** 10.

20) La ponctuation אל תָּלַן anormale pour אל תָּלֶן qui se trouve II Sam. **17** 16.

21) *Qré* וַיָּבָל de בלל, ici dénom. de בליל, ce qu'on donne aux bêtes de somme. Au printemps, on coupe les orges pour les faire manger en vert, c'est peut-être le בליל, de בלל mouiller.

lavèrent leurs pieds et mangèrent et burent. [22] Pendant qu'ils étaient en bonne humeur, voici que les gens de la ville, gens de la race de Bélial, entourèrent la maison, se pressant en frappant contre la porte, et ils dirent à l'homme maître de la maison, au

22-30. LE CRIME. APPEL AUX TRIBUS. — La même redondance d'expressions se retrouve ici, sans qu'on doive conclure avec Budde[1] à un double document. Par exemple *ces gens fils de Beli'al*, peut être une épithète bien méritée, appliquée aux *gens de la ville; le vieillard, maître de la maison* n'est que pour insister sur ses devoirs d'hospitalité; *entourer la maison* et *pousser la porte* ne sont point un doublet, etc. Au contraire, nous sommes très portés à ne pas voir le crime de sodomie dans le texte primitif avec Budde après Doorninck et surtout d'après Josèphe, Ant. V 3.8. On a jusqu'à présent supposé que Josèphe voulait innocenter ses compatriotes, mais de graves raisons textuelles militent pour lui. Le lévite dans sa déposition (**20** 5), ne fait aucune allusion à ce crime. Les gens de Gibe'a se contentent très bien d'avoir sa jeune femme et n'insistent pas davantage. Les expressions du v. 24 au masculin pluriel אתם, להם sont intolérables et une preuve que le texte est corrompu. Le vieillard a dû offrir sa fille en échange de l'étrangère, et dès lors le lévite, voyant surtout qu'ils ne cédaient pas, a sacrifié sa femme. Ce qui était surtout violé, c'était le droit sacré de l'hospitalité, envers un homme de même race, qui, en évitant une ville étrangère, devait se croire absolument en sûreté chez les siens. Budde remarque avec raison que l'insulte atteignait bien l'étranger v. 24^b, et que ce point mal compris a pu facilement être interprété d'un vice contre nature. Il faut donc faire un certain nombre de petits changements qu'on peut voir dans le texte. Cela est décisif contre Well., qui ne voyait dans notre histoire qu'un pastiche tardif de l'histoire de Sodome. Moore préfère supprimer le v. 24 qui aurait été ajouté pour imiter l'histoire de Lot, mais c'est supprimer le point capital; le vieillard se sacrifie à l'hospitalité, et, pour ne pas que son hôte soit victime, le lévite se résigne à l'infâme exigence des gens de Gibe'a.

22) Début comme **18** 22. La fin est à mettre au fém. d'après les observations ci-dessus. Sur בליעל, voir l'article si suggestif de *Cheyne* dans *Enc. biblica*. L'étym. ordinaire בלי יעל « sans profit, sans utilité, des gens de rien », est loin d'épuiser le sens apocalyptique du mot qui se rattache à de très anciens concepts. Le texte typique serait Ps. **18** 5 où *Beli'al* serait le grand abîme souterrain, celui d'où l'on ne remonte pas, בלי עלה, comme le Chéol babylonien est *mat lâ tarat*, « le pays sans retour ». Beli'al

vieillard, disant : Livre-nous ‘ la femme qui est venue dans ta maison pour que nous la connaissions ’. [23] Alors l'homme maître de la maison sortit vers eux et leur dit : Non mes frères, ne soyez pas si brutaux ; après que cet homme est venu dans ma maison, ne faites pas cette infamie ! [24] Voici ma fille vierge [ ], je vous ‘ la ’ livrerai, abusez ‘ d'elle ’ et faites ‘ lui ’ ce que bon vous semblera, mais ne faites pas à cet homme une pareille infamie. [25] Et les gens ne voulurent pas l'écouter ; alors cet homme saisit sa concubine et la leur livra dehors, et ils eurent des rapports avec elle et se firent d'elle un jeu toute la nuit, jusqu'au matin, et ils la lâchèrent au lever de

22. את האשה אשר באָה אל ביתך ונדעֶנָּה ; TM *l'homme qui est venu dans ta maison pour que nous le connaissions.*

24. Omettre ופלגשהו. — אוֹתָהּ *bis* au lieu de אותם, לָהּ au lieu de להם.

---

serait donc une personnification de l'abîme et des puissances du mal ; il est toujours employé pour indiquer une extrême malice, en Grec, ἀνόμημα ἀνομία, ἀποστασία, ou comme nom propre Βελιαμ G(A, ici). De même, dans le N. T. (II Cor. **6** 15), *Beliar* est opposé au Christ et semble être visé dans l'Antéchrist, ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας (II Thess. **2** 3).

23 s.) Le vieillard insiste surtout sur la violation de l'hospitalité. Dans le v. 24, les pronoms masculins sont par trop étranges surtout en cette circonstance ; Gen. **19** 8 a les formes féminines. Le vieillard offre sa fille plutôt que de tolérer l'injure faite à son hôte. On ne comprend donc pas qu'il dispose en même temps de la concubine. Les commentateurs ont longuement disputé de la faute du vieillard et du lévite : peut-on offrir un moindre mal pour en empêcher un plus grand ? comment le vieillard a-t-il offert sa fille pour éviter ce qui n'eût été qu'une faute matérielle chez le Lévite ? etc. Mais le cas de conscience ne s'est pas ainsi posé pour le vieillard. Il a simplement tout sacrifié un devoir sacré de l'hospitalité. ופילגשהו qu'il faut supprimer a d'ailleurs un suffixe anormal pour פילגשו, v. 2.9, etc.

25) וידעו אותה et ויתעללו־בה ne sont nullement des doublets ; l'auteur marque l'acharnement et l'extrême intempérance des coupables ; c'est un jeu cruel avec une personne réduite à l'impuissance, I Sam. **31** 4 ; Jer. **38** 19. Du soir jusqu'au matin indique qu'ils n'ont pas cessé, l'auteur marque ensuite précisément qu'ils ont rejeté la malheureuse au lever de l'aurore.

l'aurore. [26] Et la femme vint au petit matin et tomba sur l'entrée de la maison de l'homme, où son seigneur se trouvait, jusqu'au jour. [27] Et son seigneur se leva le matin et ouvrit les portes de la maison, et il sortit pour continuer son chemin, et voici que la femme sa concubine était étendue sur l'entrée de la maison, les mains sur le seuil. [28] Et il lui dit : Lève-toi pour que nous partions; et personne ne répondit. Alors cet homme la prit sur son âne et se leva et partit pour chez lui. [29] Et il vint à sa maison et il prit un couteau et saisit sa concubine et coupa ses

Le *Qrê* כעלות est un des sept cas où la Massore corrige en כ le ב avec l'infinitif (cf. *Moore*).

26) Encore des doublets pour Budde « au petit matin », « jusqu'à ce qu'il fît jour »... mais tout cela n'est pas sans beauté ; elle tombe avant d'avoir eu la force de frapper, elle demeure sans secours jusqu'à la pleine lumière. C'est l'agonie de l'infortunée qui frappe inutilement à la porte de la maison où est son mari, réduite à attendre encore. פנות הבקר, cf. Ex. **14** 27, de E selon nous. Un certain nombre de mss. grecs (*Lag.* etc.) ont παρὰ τὴν θύραν τοῦ πυλῶνος τοῦ οἴκου... פתח שער הבית, et comme il n'est pas probable qu'ils aient introduit cette redondance, ce serait une preuve de שער pour une porte de maison ; cf. **18** 16.17 ; c'est en tout cas un accus. adv. — עד האור semble avoir été ponctué niph., הֵאוֹר par les LXX.

27) נפלת « étendue », cf. **4** 22; mais ici le texte évite de dire qu'elle était morte : elle est dans une position naturelle, les mains sur le seuil comme endormie.

28) אין ענה (littér. « et personne ne répondait ») ; les LXX ont ajouté : *car elle était morte*, mais cela ne paraît être que pour plus de clarté, comme s. Jér., moins naïvement, a ajouté : *intelligens quod erat mortua*. Quoiqu'on admire beaucoup la concision tragique du texte, il est étonnant que la mort ne soit pas mentionnée. La version *arm.* et le *syr.-hex.* (*Field*) ont mis la mort à la place de עד האור v. 27.

29) Cela rappelle aussitôt I Sam. **11** 7, et Moore pense même que l'action de Saül coupant ses bœufs comme une menace symbolique va plus droit au but que celle du lévite qui ne tend qu'à inspirer de l'horreur pour le forfait. Ce sont en effet des idées bien différentes, mais on ne peut dire quelle est la primitive, et encore moins avec Wellh. que nous n'ayons ici qu'une imitation. Le chiffre de douze ne vise pas directement les tribus, mais immédiatement la division des membres; on peut supposer que les bras et les jambes sont coupés aux jointures principales, la tête et le tronc

membres en douze morceaux; et il l'envoya dans tout le territoire d'Israël. ([30]) ' Et il recommanda aux gens qu'il envoya, disant : Voici ce que vous direz à tous ceux d'Israël : a-t-on vu pareille chose depuis le jour où les fils d'Israël sont montés du pays d'Égypte jusqu'à aujourd'hui? ' 30b Pensez-y, prenez conseil et parlez! 30a Et tous ceux qui voyaient disaient : Il n'y a pas eu et on n'a pas vu chose semblable depuis que les fils d'Israël sont montés du pays d'Égypte jusqu'à aujourd'hui.

30. ויצו לאנשים אשר שלח לאמר כה תאמרו לכל איש ישראל אם היה כדבר
הזה למיום עלות בני ישראל מארץ מצרים עד היום הזה

---

restant à part (*Moore*). Il n'est pas légitime de suspecter le chiffre de douze comme introduit plus tard d'après les idées fixées sur les douze tribus (contre *Budde*); il faut plutôt constater que ce chiffre de douze était déjà admis et reçu couramment. A l'ajouter plus tard, on eût dit expressément qu'il envoya « aux douze tribus » d'Israël.

30) Dans le TM וְאָמַר, le *waw consec.* avec le parf. marque que l'action se reproduisait toutes les fois que le cas se présentait : « chaque fois qu'on voyait, on disait »; le *waw consec.* avec l'imparf. signifierait : « après avoir vu il disait »... D'ailleurs l'ensemble du texte est évidemment écourté. 30b ne peut être placé que dans la bouche des envoyés du lévite. Il faut restaurer le texte d'après l'ancienne traduction grecque, représentée ici par A avec d'autres et *Syr.-hex.* On y trouve d'abord le TM 30a puis une addition, puis le texte mass. 30b. L'addition est nécessaire avant 30b, mais on peut se demander si elle ne rend pas inutile le TM 30a; cependant comme ce texte marque énergiquement la réprobation des Israélites et qu'on ne s'expliquerait pas son invention, il y a lieu de le conserver en le déplaçant. Pour 30b עֻצוּ vient de עוּץ, forme secondaire pour יעץ, et doit être complété par עֵצָה comme dans Is. 8 10 (le seul autre cas), ou encore les deux cas doivent être ponctués עֲצוּ de יעץ. Moore préfère la locution, d'ailleurs inusitée, שִׂים עֵצָה, prendre conseil, d'après les LXX; mais il semble qu'ici les LXX n'ont pas compris la locution שימו לכם qui à elle seule signifie réfléchir. Il est vrai que לְבַבְכֶם pour לכם serait plus naturel, mais *Sg St.* qui proposent cette correction fournissent des exemples de l'ellipse de לב, Is. 41 20; Job. 23 6. « Pensez-y, délibérez et faites connaître votre décision. » La *Vg.* très largement : *Ferte sententiam et in commune decernite, quid facto opus sit.* — Le texte de G(A) est celui que Josèphe avait sous les yeux (Ant. V 2 8).

20 [1] Et tous les fils d'Israël sortirent [P] et la communauté se rassembla comme un seul homme [E] de Dan à Bersabée et le pays de Galaad vers Iahvé à Maspha. [2] Et les principales forces de tout le peuple se présentèrent [P] toutes les tribus d'Israël en

1-10. Délibération des tribus. Quelques indices de P, v. 1 et v. 2, en partie v. 9 et 10. — 1) Un des caractéristiques du Code sacerdotal, c'est le mot העדה qui considère les Israélites comme formant une assemblée, une congrégation. Le mot קהל soit comme verbe, soit comme substantif, a le même cachet; les deux réunis sont très expressifs; cf. Lev. **8** 4; Num. **17** 7 et surtout Jos. **22** 12 où il s'agit d'une réunion analogue pour combattre Ruben etc. Dans Neh. **8** 1; Esdr. **3** 1, on trouve l'expression כאיש אחד, mais c'est *le peuple* qui se *réunit* : ויאספו כל העם (Neh. **8** 1). La part de P ainsi faite « de Dan à Bersabée » est une expression ancienne I Sam. **3** 20; II Sam. **3** 10; **17** 11 etc.; (de Bersabée à Dan I Chron. **21** 2; II Chron. **30** 5). — ויצאו ne doit pas être pris dans le sens de faire une expédition belliqueuse (contre *Moore* et *Budde*), puisque le dessein n'est pas encore formé. Ils sortent de chez eux pour se rendre à Miṣpah. C'était une cité de Benjamin (Jos. **18** 26), que nous plaçons à *Tell Naṣbeh* (cf. *Les Maspeh* par M. l'abbé *Raboisson* 1897) et par conséquent touchant à la frontière de Joseph (Éphraïm) près d'*el Bireh*. C'était alors un sanctuaire et un lieu de réunions I Sam. **7** 5 ; **10** 17. « On croit qu'il y avait aussi un autel, ce qui peut se confirmer par ce qui est dit ici, que le peuple s'y assembla *ad Dominum*, pour consulter le Seigneur » (*Calm.*). Mais dans l'hypothèse de la stricte unité d'autel, on a préféré supposer qu'il s'agissait de Silo, et cela depuis Josèphe (Ant. V **2** 9) « Quelques-uns ont voulu que Maspha en ce passage signifiât une hauteur, et qu'il soit mis pour Silo » (*Calm.*). Cette opinion a été reprise avec une grande érudition par *Poels* (*Histoire du sanctuaire*, 1897). D'autres conciliateurs ont supposé que l'arche suivait la réunion dans ses divers mouvements. Mais au temps des Macchabées on conservait encore le souvenir de l'ancien sanctuaire (I Macch. **3** 44 ss.). On croyait donc ce lieu honoré d'une présence spéciale de Dieu, sans qu'on ait pris soin de le rattacher à aucune théophanie patriarcale; on peut remarquer en passant que ces rapports avec les patriarches ne s'inventaient donc pas à plaisir pour consacrer les lieux de culte. En mettant Miṣpah à *Néby Samwil*, on suppose que les Israélites se sont groupés en plein pays de Benjamin et dans une position peu favorable pour attaquer Gibe'a, à cause de la vallée profonde qui sépare *Néby Samwil* de *Tell el-Foul*.

2) פנות litt. « les angles », par conséquent les principaux, l'élite; ce mot peut appartenir au récit ancien (cf. I Sam. **14** 38). Le reste est de P. On

assemblée de peuple de Dieu, quatre cents mille piétons tirant le
glaive. [3]Or les Benjamites apprirent que les fils d'Israël étaient
montés à Maspha. [E] Les fils d'Israël dirent donc : Dites comment ce crime s'est passé. [4]Alors cet homme, le lévite, mari de la
femme qui avait été tuée, répondit et dit : Je suis allé, moi et ma
concubine, à Gabaa de Benjamin pour y passer la nuit. [5]Et les citoyens de Gabaa se sont levés contre moi et ils ont entouré contre
moi la maison pendant la nuit; ils ont voulu me tuer et ils ont

trouve dans Mich. **2** 5 קהל יהוה, l'assemblée de Iahvé, mais cette expression est loin d'être aussi théocratique que : « toutes les tribus d'Israël en assemblée de peuple de Dieu. » Le chiffre de 400.000 combattants est en rapport avec celui de 600.000 de P, Ex. **12** 37 et différents recensements. Mêmes expressions et même exagération Jud. **8** 10. Moore fait remarquer que l'armée allemande qui assiégeait Paris en 1871 ne comptait que 240.000 combattants. Ces chiffres n'ont évidemment rien d'historique et n'appartiennent pas au thème primitif, d'autant que cette masse (sans *waw*) paraît donnée comme explication de l'élite, פנות. C'est probablement une simple glose, le recensement n'ayant lieu que plus tard v. 17. — יתיצב se ranger, prêt à combattre (1 Sam. **17** 16), ici pour parer aux éventualités. G(B) remplace פנות כל העם par לפני יהוה ils se tinrent devant Iahvé, mais A. *Lag.* etc. sont avec TM.

3) La première partie du v. n'a évidemment pas de lien avec la seconde (G(*Lag.*) a essayé de l'établir), mais il est plus simple de la souder à ce qui précède que de supposer un document spécial.

4) L'insistance sur Gibe'a « qui est de Benjamin » s'expliquerait mal si près des lieux, n'était les autres villes du même nom. איש האשה הנרצחה peut être aussi bien d'un style redondant qu'une glose.

5) Le lévite se plaint qu'on a voulu le tuer et qu'on a abusé de sa femme. Les Commentateurs ont grand'peine à montrer que ce n'est pas une contradiction avec le texte actuel de **19** 22. En tous cas on n'insiste nullement sur le crime de sodomie pour soulever l'indignation des tribus. En réalité il n'était pas en cause. Dans leur dessein d'abuser de la jeune femme les gens devaient naturellement songer à tuer le mari (cf. Gen. **12** 12), il n'a échappé à la mort qu'en livrant lui-même sa femme : c'est là-dessus seulement qu'il glisse. Ce verset est donc en parfaite harmonie avec **19** 22, mais selon notre correction.

abusé de ma concubine tant qu'elle en est morte. [6] Et j'ai pris ma concubine, et je l'ai coupée et je l'ai envoyée dans toutes les campagnes de l'héritage d'Israël, car ils ont fait [ ] une infamie dans Israël. [7] Vous êtes tous ici, fils d'Israël, délibérez et prenez conseil ici même. [8] Et tout le peuple se leva comme un seul homme, disant : Nous n'irons pas chacun à sa tente et nous ne nous rendrons pas chacun dans sa maison. [9] [P] Et maintenant voici ce que nous ferons pour Gabaa : ' nous jetterons le sort ',

6. Omettre זמה avec LXX.
9. נעלה הגורל ; TM עליה בגורל *contre elle par sort* (?).

---

6) זמה ne se trouve pas dans les LXX (A *Lag.* etc.), et doit être une glose pour exprimer plus fortement l'indignation du lévite et peut-être pour insister sur l'immoralité du fait, Lev. **18** 17 etc. Dans G(B) ζεμα est emprunté à *Théodot.* d'après s. Jér. (cf. *Field*, ici et sur Ez. **16** 27 et Ez. **22** 9).

7) Cf. II Sam. **16** 20 pour l'expression הבו לכם עצה.

8) Moore et Budde voient dans les mots « et nous ne rentrerons pas chacun dans notre maison » une répétition oiseuse de ce qui précède, et par conséquent une glose. Mais il semble que l'auteur a visé les deux genres de vie qui existaient dans Israël, la vie sous la tente et la vie dans les maisons. Après איש le pluriel לאהליו préféré par Moore, Budde pourrait se soutenir (II Sam. **20** 1), mais non en parallélisme avec ביתו. La suite manque ; le sens exige : jusqu'à ce que nous ayons puni Gibe'a, qui se trouve précisément 10ᵇ après l'addition de P. Dans le texte primitif il fallait écrire עד עשות au lieu de לעשות.

9) 9ᵇ est énigmatique dans TM : « contre elle par sort ! » Keil se délecte de cette brièveté sentencieuse et comprend que la ville est condamnée à subir le sort des Cananéens dont les propriétés étaient confisquées et tirées au sort. Hum. le réfute. Moore recourt aux LXX et supplée נעלה devant עליה ; ἀναβησόμεθα ἐπ' αὐτὴν ἐν κλήρῳ, « montons contre elle à tour de rôle », c'est l'idée du v. 18, mais nullement en rapport ici avec le contexte. Budde soupçonne les LXX d'avoir suppléé aisément à ce qui manquait et préfère lire : נפילה גורל, au lieu de עליה בגורל ; le sens est excellent, déjà donné par Rosen., mais le changement est plus considérable qu'il est nécessaire. Nous lisons נעלה avec LXX au lieu de נפילה de Budde, expression aussi bonne pour le tirage au sort ; quoique nous n'ayons pas l'expression, ' nous ferons monter le sort ' dans l'A. T., elle est supposée dans : « le sort

10 et nous prendrons dix hommes pour cent de toutes les tribus d'Israël, et cent pour mille et mille pour dix mille pour prendre des provisions pour le peuple, ‘ pour ceux qui vont ’ [E] faire ‘ à Gabaa ’ de Benjamin, selon toute l'infamie qu'elle a faite dans Israël. 11 [P] Et tous les gens d'Israël se réunirent vers la ville

10. לבאים devant לעשות; TM לבואם après לעשות *pour qu'ils aillent.* — לגבעה; TM לגבע *à Geb'a.*

---

monta », Lev. **16** 9 s. עליה est à supprimer. Le petit désordre vient de la fusion des deux documents. C'est P qui commence au v. 9; il se préoccupe de fournir des vivres à son immense multitude : cette mesure n'est pas directement dirigée contre Gibe'a, donc son texte ne devait avoir ni לגבעה ni עליה, mais ces deux mots devaient être ajoutés quand la mesure d'intendance eut été insérée entre v. 8 et v. 10ᵇ du texte primitif. Le ב devant גורל devait être un ה, l'article, qui paraît nécessaire; le ב a pu s'introduire d'après v. 18. *Vg* : très rondement : *sed hoc contra Gabaa in commune faciamus.*

10) 10ᵃ un homme sur dix était assez dire; c'est bien le style diffus de P, sans parler de l'irréel de l'hypothèse à cause des chiffres énormes qui sont ici en jeu. 10ᵇ Lire גבעה, car גבע n'est pas en question, לבואם après לעשות est intolérable. comme simple équivalent et rompt le contexte « pour faire *à Gibe'a* ». Il faut donc le supprimer ou plutôt le lire לַבָּאִים avant לעשות, « pour le peuple, » c'est-à-dire pour ceux qui vont pour faire à Gibe'a etc. C'est la leçon du G que Moore désigne par M, mais représentée ici par le cod. 18 (*Field*); la plupart des mss. ont lu ce mot après לעשות. G(B) qui suit TM a dû répéter לעשות pour que le contexte ne soit pas interrompu! On voit en tout cela l'embarras de la soudure; 10ᵇ précédé de עד était la fin du v. 8 dans le document primitif. Ici encore la *Vg.* prend au plus court *ut comportent exercitui cibaria, et possimus pugnare contra Gabaa Benjamin et reddere ei pro scelere, quod meretur.* C'est bien le sens général.

11-18. Préliminaires du siège. — 11) Les vivres étant assurés, on se concentre autour de la ville, contre elle, על au lieu de חברים..אל a été rendu par LXX (sauf B qui n'a rien) par ἐρχόμενοι (ou ἐρχόμενος) que Moore juge à bon droit corrompu pour ἐχόμενοι *se tenant unis.* Budde préfère lire חֲבֵרוּ, ce qui pourrait s'appuyer sur *Syr.-hex.* Le substantif est d'ailleurs beaucoup plus moderne que le verbe et l'indice d'une basse époque.

comme un seul homme, confédérés. [12] Et les tribus d'Israël
envoyèrent des gens dans toute ' la tribu ' de Benjamin, disant :
Quel est ce crime qui a été commis parmi vous? [13] Et maintenant
livrez les hommes, fils de Bélial qui sont à Gabaa, et nous les
mettrons à mort ' et nous ferons disparaître le mal ' d'Israël; et
' les Benjamites ' ne voulurent pas écouter la voix de leurs frères,
les fils d'Israël. [14] Et les Benjamites se réunirent ' de leurs villes '
à Gabaa, pour sortir en guerre contre les fils d'Israël. ([15] Les Ben-
jamites se recensèrent en ce jour-là, [il y avait] des villes vingt-

12. שבט ; TM שבטי *les tribus.*
13. ונבער הרעה coupure différente du TM. — Lire בני avec *Qré.*
14. מעריהם ; TM מן הערים *des villes.*

---

12) Lire שבט au sing. devant Benjamin avec LXX, *Vg.* etc.

13) Comparer la procédure du Dt. **13** 13 ss. Calmet : « Il semble que les Israélites auraient dû commencer par là, avant que de prendre les résolutions qu'on voit dans les vv. précédents. » Réflexion très juste ; nous avons déjà constaté que la résolution n'était pas du même auteur. Dans P on s'explique que la démonstration militaire précède la sommation.

13) Mettre l'article devant רעה soit en doublant le ה, soit en coupant ונבער הרעה. L'expression est purement deutéronomique, Dt. **17** 12; **22** 22 etc. Restituer avec LXX בני devant בנימן, c'est un des cas de *Qré we lo Khetib.*

14) D'après Moore, du document primitif, mais plutôt de P, avec Budde, comme réplique au v. 11. Il n'est pas nécessaire de placer cette concentration des Benjamites dans l'ancienne histoire ; elle a pu être supposée. Lire (avec G) עריהם au lieu de הערים ; on a conformé la leçon à celle du v. 15 (*Budde*), mais il y a une nuance appréciable; dans le v. suivant on doit dire הערים pour une moindre opposition avec Gibe'a qui est aussi de Benjamin.

15) La ponctuation de יתפקדו est anormale, puisque les consonnes indiqueraient *Hithpa'el*, qui exigerait la duplication de פ précédé d'une brève. Cependant cette anomalie est très conséquente encore v. 15. 17. et **21** 9 et la forme passive correspondante quatre fois Num. **1** 47 ; **2** 33 ; **26** 62 ; 1 Reg. **20** 27. On a proposé une forme réflexe de *Qal*, mais *Kœn.* et *Ges K*[26] 54 *l* sont d'accord pour y voir une simple anomalie de ponctuation pour *Hithpa'el.* Il est en tous cas remarquable que tous ces passages sont d'un

six mille hommes tirant le glaive, sans compter les habitants de Gabaa) [ ]. [16] Parmi tout ce peuple, il y avait sept cents hommes d'élite, ambidextres, tous ceux-là tiraient de la fronde

15. Omettre : התפקדו שבע מאות איש בחור, *on recensa sept cents hommes d'élite.*

---

style récent. — Devant התפקדו 15ᵇ il faut ajouter הֵמָּה avec G (A *Lag.*); aucune des citations de Moore, Dt. **3** 5 ; I Reg. **5** 30 ; II Chron. **9** 14, ne justifie l'absence de אשר ou de המה devant le verbe défini. — Le TM *Syr. Targ.* ont 26.000, mais les LXX ont 25.000, suivis par *Vg.* Le G(B) a 23.000, mais c'est un accident, la tradition des LXX est ferme (A *Lag.* etc. *Syr. hex.*, *eth.* confirmée par Josèphe (25.600 en tout dont 500 frondeurs gauchers (Ant. V **2** 10). On voit vv. 44-46 que les Benjamites dans la dernière bataille ont perdu 25.000 hommes; pour le même jour le v. 35 en marque 25.100, et il en reste 600 v. 47. Faut-il admettre que les LXX ont voulu se rapprocher de ces chiffres ou que le TM a voulu tenir compte des premiers combats? On peut soutenir en faveur du chiffre des LXX, que l'auteur, si précis, n'aurait pas manqué de nous instruire en détail des premières pertes des Benjamites s'il en avait eu en vue.

16) Tel qu'il est écrit ce v. 16 suppose que les 700 frondeurs-gauchers ne sont pas les 700 de Gibe'a, mais pris dans tout le corps des Benjamites. Seulement les LXX *Vg. Syr.* n'ont pas depuis מכל jusqu'à בחור, et on doit admettre, du moins une fois, la suppression des 700 hommes d'élite, soit ici, soit v. 15ᵇ (*Budde*, *Moore* etc.). Si on retranche de מכל à בחור d'où vient l'addition massorétique ? D'après Hum. (comme probable) un copiste aura répété par mégarde שבע מאות איש בחור et un autre aura donné un sens à cette répétition en ajoutant avant מכל העם הזה. Mais il serait plus probable que toute la correction fût intentionnelle. En effet il est impossible de supposer 700 frondeurs gauchers : אטר יד ימינו a été emprunté à l'histoire d'Éhoud **3** 15 ; Moore le considère comme une glose, et retranche ces trois mots, quoique sans autorité dans les versions. Ce qui caractérise la glose, c'est précisément le trouble apporté au passage. Il était assez naturel de représenter les 700 de Gibe'a comme d'excellents frondeurs ; mais quand on en eut fait des gauchers par l'addition de la glose, il a fallu les prendre dans tout le peuple, d'où l'addition de מכל à בחור dont le texte des LXX était encore exempt. Nous adoptons une autre hypothèse, vers laquelle penche Budde; on supprime au v. 15 depuis התפקדו; le nombre des gens de Gibe'a ne serait pas déterminé et évalué mentalement par l'auteur

sur un cheveu et ne manquaient pas. ([17]Et les gens d'Israël se recensèrent, sans compter Benjamin, quatre cents mille hommes tirant le glaive, tous gens de guerre.) [18]Et ils se levèrent et ils montèrent à Béthel, et ils consultèrent Dieu, et les fils d'Israël dirent : Qui de nous montera le premier dans le combat contre

à 600, pour correspondre avec v. 47. Le v. 16 demeurerait intact, les 700 archers seraient l'élite des Benjamites, mais אטר יד ימינו ne signifierait pas gaucher, mais plutôt ambidextre, et ne serait qu'une autre manière de dire comme I Chron. 12 2 ss. que les frondeurs, surtout Benjamites, savaient se servir des deux mains. Il ne répugne pas qu'à une époque basse אטר ait fini par prendre cette signification que d'ailleurs les verss. lui donnent. Ce qui confirme cette manière de voir, c'est que Josèphe distingue les 500 frondeurs des 25.600 qui comprennent les gens de Gibe'a. Si les chiffres de Josèphe pouvaient passer pour originaires, la seule correction à faire serait de lire שש au lieu du premier שבע et חמש au lieu du second. הַשַּׂעֲרָה nom d'unité de שֵׂעָר, un seul cheveu ; Moore préfère un locatif « dans la direction d'un cheveu » en ponctuant ָ au lieu de ַ.

17) Les gens d'Israël, sans compter Benjamin (naturellement!) sont 400.000. Au Sinaï ils étaient 568.150 en enlevant les 35.400 Benjamites du chiffre total de 603.550 (Num. 2 23). Les proportions sont donc logiquement calculées. Le nombre des Benjamites a diminué dans la proportion de 1.38, celui des autres de 1.67 (*Hum.*). L'auteur a pensé que tout le monde absolument n'était pas venu à la guerre; d'après Hum. le nombre des Israélites avait diminué dans leurs courses et leurs combats. Depuis son commentaire des Nombres il reconnaîtrait sans doute l'impossibilité de mettre en mouvement de pareilles masses.

18) Ce v. est attribué par Moore à l'écrivain sacerdotal. Budde le croit encore plus jeune et le considère après *Bertheau* comme une pure glose : c'est qu'il n'est nullement question dans la suite d'un rôle spécial attribué à Juda. Il est bien vrai que la consultation en elle-même, depuis מי יעלה est une imitation de 1 2, mais on ne saurait dire si cette imitation est le fait de P ou d'un glossateur. Moore prétend même que le sens de 1 2 a été mal compris et que la priorité dans l'action est transformée ici en une priorité de rang et d'honneur rendus par יהודה בתחלה qui serait même une phrase peu hébraïque. Il faut noter toutefois que les LXX ont ἀναβήσεται = יעלה comme 1 2. De plus il y a une grave difficulté contre l'origine trop tardive du début du verset. Les Israélites vont consulter à Béthel, qui n'est qu'à une petite heure de *Tell Naṣbeh*. Ceci a paru tellement anormal aux Juifs de basse époque qu'ils ont interprété בית אל en deux mots comme la maison de Dieu, *Vg. in domum Dei, hoc est Silo.* Aurait-on eu la pensée

les Benjamites? Et Iahvé dit : Juda ' montera ' le premier. [19] Et les fils d'Israël se levèrent le matin et campèrent contre Gabaa. [20] Et les gens d'Israël sortirent pour le combat contre Benjamin, et les gens d'Israël se rangèrent en bataille avec eux pour le combat vers Gabaa. [21] Et les Benjamites sortirent de Gabaa et firent périr dans ce jour-là vingt-deux mille hommes d'Israël [demeurés] sur le sol. [22] Et les gens d'Israël reprirent courage et recommencèrent à se ranger en bataille au lieu où ils s'étaient

18. יעלה ; TM *om.*

---

d'insérer une glose aussi gênante pour l'unité absolue du sanctuaire ? Hum. explique ce fait par la présence du grand prêtre muni de l'*Ourim* et du *Toummim*, mais pourquoi Béthel ? De plus אלהים est à noter au lieu de יהוה qui paraîtra dans les autres consultations. N'aurions-nous pas ici dans le début l'annonce d'une consultation à Béthel par le document primitif, E, consultation qui aurait disparu, remplacée par une imitation de **1** 2, à moins que cela aussi ne fasse partie du thème primitif ?

19-28. Premières tentatives. Tout paraît être de P sauf peut-être v. 19. — 19 s.) On voit dans le v. 20 le doublet de v. 19 et dès lors Budde et Moore donnent le v. 19 à l'auteur primitif, le v. 20 à P. Mais le v. 20 lui-même est écrit d'une manière si redondante que son auteur a très bien pu écrire v. 19 sans vouloir dire les mêmes choses. On place son camp, on sort pour combattre, on se range (cf. Gen. **14** 8) en bataille. Ce peut donc être le même auteur dans le style diffus de P.

21) Les Benjamites, sans perdre un seul homme d'après les chiffres des LXX, tuent 22.000 Israélites.

22 s.) Le v. 22 est du même auteur diffus. Mais le v. 23 n'a plus rien à faire puisque les gens ont déjà repris courage. On peut supposer que les deux versets ont été déplacés et qu'il faut mettre v. 23 avant v. 22. On peut aussi retrancher v. 23 comme une glose. Ce parti est le meilleur d'autant que si cette consultation du Seigneur s'était trouvée dans le texte de P, elle eût été glosée par la présence de l'arche comme v. 27. Hum. supprime la difficulté en partie en traduisant ויתחזקו par *roborati sunt arcessitis majoribus copiis*; mais les 400.000 avaient donné ; où pouvait-on trouver encore des troupes? La *Vg.* donne à la défaite une cause morale en corsant un peu le texte : *Rursum filii Israël, et fortitudine et numero confidentes*; on les taxe ainsi d'une présomption que le vrai texte ne leur impute pas. On s'efforce en effet d'expliquer par une faute des Israélites leur défaite : mais ils

rangés le premier jour. ([23] Et les fils d'Israël montèrent et pleurèrent devant Iahvé jusqu'au soir et consultèrent Iahvé disant : Faut-il encore m'avancer pour combattre les fils de Benjamin mon frère ? Et Iahvé dit : Montez contre lui.) [24] Et les fils d'Israël s'approchèrent des Benjamites le second jour. [25] Et Benjamin sortit de Gabaa à leur rencontre le second jour, et ils firent périr encore dix-huit mille hommes des fils d'Israël [demeurés] sur le sol ; tous ceux-là tirant le glaive. [26] Et tous les fils d'Israël et tout le peuple montèrent et vinrent à Béthel et ils pleurèrent et ils se tinrent là devant Iahvé, et ils jeûnèrent ce jour-là jusqu'au soir, et ils offrirent des holocaustes et des pacifiques en présence de Iahvé. [27] Et les fils d'Israël consultèrent Iahvé (or l'arche de

pleurent devant Dieu, ils le consultent... et encore Dieu leur dit : continuez, alors qu'ils doivent être battus le lendemain. *Ménochius* voit là une louable restriction mentale, Hum. dit que la victoire est promise... pour plus tard. Mieux vaut supprimer comme glose le malencontreux verset, inconciliable avec v. 22 dans sa place, que rien ne prouve avoir été déplacé et qui est bien plutôt l'œuvre d'un esprit subtil qui a voulu établir un degré entre les différentes consultations; celle-ci ne suffisait pas sans le jeûne et les sacrifices, la réponse de son côté est incomplète : donnant, donnant : n'est-ce pas la casuistique d'un rabbin? La *Vg.* harmonise en traduisant v. 23 : *ita tamen ut prius ascenderent...*

24 s.) Nouvelle défaite dans le même style.

26) Le v. est beaucoup plus complet que v. 23. Jusqu'au soir s'entend mieux du jeûne que des pleurs comme un terme ordinaire des jeûnes complets. On offre des pacifiques et des holocaustes.

27 s). Il y a une parenthèse entre « *ils consultèrent Iahvé* » et — « *en ces termes* », qui cependant doivent être étroitement unis. La parenthèse est donc une glose, en quelque sorte double, la présence de l'arche justifie les sacrifices selon les idées rigoureuses sur l'unité d'autel, la présence du grand prêtre est indispensable pour la consultation. Mais un rédacteur dans l'esprit du code sacerdotal P, ou l'auteur d'un *midrach* aurait-il écrit une phrase qui avait un tel besoin d'être glosée, en introduisant une pierre d'achoppement comme Béthel? Il semble que la consultation à Béthel devait déjà se trouver dans le premier récit. Rien dans le v. 26 n'est purement du style de P, sauf la redondance : ‘ tous les fils d'Israël et tout le peuple ’ qui indiquerait précisément une suture. En tous cas, on ne voit ici aucun sentiment de pénitence comme Ex. **32** 30; Jos. **7** 6 ss.; les pacifiques indiquent

l'alliance de Dieu était là dans ce temps-là, [28] et Phinéès, fils d'Éléazar, fils d'Aaron se tenait devant elle en ce temps-là) disant : Dois-je sortir encore pour combattre contre les fils de Benjamin mon frère, ou faut-il cesser? Et Iahvé dit : Montez, car demain je le livrerai entre tes mains. [29] Et Israël plaça des embuscades tout autour de Gabaa. [30] Et les fils d'Israël montèrent le troisième jour vers les Benjamites et se rangèrent en bataille vers Gabaa comme les autres fois. [31] Et les Benjamites sortirent à la rencontre du peuple (ils s'étaient détachés de la ville), et ils commencèrent à faire des victimes parmi le peuple comme les autres

qu'on se croit en paix avec Dieu. Dans l'opinion du glossateur, les faits étaient rapprochés de la première conquête.

29-36 ^{a}. Premier récit de la défaite des Benjamites. — Budde voit ici et jusqu'à v. 48 la trace de trois documents, deux anciens et ce qu'il nomme le midrach. Voici sa division. A *A* appartiennent : v. 29-33 (?), 34. 36^{b}-38. 40-42^{a}. 44^{a} et une conclusion correspondante à v. 47.48. *B* le second document ancien aurait 31 $^{a}\beta^{b}$ et 32. Le reste au Midrach : 30. $31^{a\alpha}$ 35. 36^{a} et le contenu de 47.48. Au dernier rédacteur v. 44^{b}-46 v. 39 et 42^{b}. 43. D'ailleurs de nombreuses retouches. Nous ne pouvons discuter en détail un système si compliqué, la nécessité d'admettre deux auteurs primitifs n'apparaît nulle part. Nous nous rallions dans l'ensemble à l'analyse de Moore qui voit v. 30 à 36^{a} le récit du dernier auteur, P, dans 36^{b}-41 celui de l'auteur ancien, par hypothèse E.

29) Ce v. paraît appartenir à E dans lequel l'embûche joue un rôle prépondérant. Le pluriel, ארבים au lieu de אורב, n'est pas sans exemples, Jos. **8** 4; Jér. **51** 12; ce qui étonne ici, c'est que le sing. se trouve v. 33. 36-38. Le pluriel semble être commandé par le mot *autour*; mais voit-on dans la suite que les embuscades aient complètement entouré la ville? Il semble donc que le v. ait été retouché par le rédacteur pour s'appliquer aux deux récits qui vont suivre.

30) De P, faisant suite à v. 28 après l'oracle; mêmes expressions que v. 20.22 et allusion à ces faits.

31) Le début comme v. 21.25. הָנְתְּקוּ *hoph.* avec maintien du *noun*, *Gesk K.*[26] 68 *f*, est maintenu par Budde contre Moore. La forme *asyndeton* est expliquée par Kœn. 119 à l'instar de Gen. **40** 10, le parf. indiquant une action qui se produit rapidement, et presque avant le temps normal qui serait exprimé plutôt par niph., וינתקו (Jos. **8** 16). En tous cas conclure de l'*asyn-*

fois, dans les chemins dont l'un monte à Béthel, et l'autre à ' Gabaon ', en [rase] campagne. (Environ trente hommes d'Israël, [32] et les Benjamites dirent : ils sont battus [et fuient] devant nous comme la première fois) et les fils d'Israël s'étaient dit : Fuyons et nous le détacherons de la ville vers les chemins. [33] Et tous les gens d'Israël se levèrent de leur place et se rangèrent en bataille à Baal Tamar, et l'embus-

31. גִּבְעֹנָה ; TM גבעתה *vers Gibe'a* (Gabaa).

---

deton à deux documents, c'est supposer que le Rédac. n'aurait pas su mettre un *waw* (contre *Budde*).

La position est impossible dans le texte actuel. Il ne peut être question d'un chemin qui monte à Gibe'a par opposition à une autre direction, parce que cela ne signifierait rien du tout. La lecture גֶּבַע ne conviendrait pas non plus, car Djeb'a est plutôt en contre-bas. Il faut donc lire גִּבְעֹנָה, vers Gibé'on. Quelle que soit la situation de cette ville (*Vg.* Gabaon), ou Néby Samwil ou el-Djib, un chemin se détache de la grande route de Naplouse pour s'y rendre. Il y a là un grand terrain plat, c'est le champ, synonyme des routes, dont parle le texte.

32) On explique dans quelles pensées s'est opéré le mouvement décrit; les Israélites attirant les Benjamites dans un piège, les Benjamites se croyant sûrs de la victoire comme les autres jours.

33) Les termes du début sont difficiles : à la lettre les Israélites sortent de l'endroit où ils se tenaient comme pour entrer en ligne, et cependant ils étaient déjà en fuite. On ne peut traduire « ils quittèrent la place, fuyant le combat » (*Hum.*) ni « ils avaient abandonné leur première position » (*Studer*). Moore supprime ממקומו, ce qui n'arrange rien, car la difficulté est surtout dans קמו qui marque une action nouvelle. On ne peut recourir ici à la distinction des documents, car le passage avec ערך est de P et par conséquent du même auteur que v. 31$^{a\alpha}$. Il faut donc supposer que dans la pensée de l'auteur le combat n'avait été d'abord engagé sous les murs de Gibe'a que par un petit contingent : maintenant c'est *tout* Israël qui se lève de son camp et se range en bataille à *Ba'al Tamar*. Cet endroit devait être au nord-ouest de Gibe'a, derrière la plaine où on avait entraîné les Benjamites, vers *Kh. 'Adase.* Eusèbe connaissait de son temps un Bethamar près de Gabaa (*On.* **238** 75). Le nom de Ba'al du palmier a pu être importé, le plateau n'étant nullement propice à cette culture. — L'action de l'embus-

cade d'Israël s'élança de sa place, ' à l'occident ' de Géba, [34] et ils vinrent en face de Gabaa, dix mille hommes d'élite de tout Israël, et le combat devint acharné (et eux ne savaient pas que le malheur les atteignait). [35] (Et Iahvé battit Benjamin devant Israël, et les fils d'Israël firent périr en ce jour-là vingt-cinq mille cent hommes de Benjamin, tous ceux-là tirant le glaive.) [36] Et les Benjamites voient qu'ils étaient battus. [E] Or les gens d'Israël

33. ממערב ; TM ממערה (?)

---

cade est exprimée par גיח, en hébreu *sourdre*, mais en judéo-araméen *attaquer*; cet emploi indique donc une basse époque. מַעֲרֵה serait un *hapax* de sens incertain. Le *Syr.* a compris *une grotte*, mais pour dix mille hommes ? Il y a une grotte considérable au nord de *Ḥismeh*, mais qui paraît être plutôt le résultat d'une carrière. D'ailleurs la forme serait incorrecte. Il faut lire ממערב לגבע *à l'occident* de Geb'a, avec LXX (A *Lag. Syr.-hex. eth.* etc.) et *Vg.* Le mot n'est pas non plus ancien dans l'usage de la langue. Il faut maintenir גבע, il était facile à l'embuscade de se dissimuler dans les vallées profondes entre Djeb'a et Ḥismeh, pendant que le combat portait en sens opposé : l'occident pour le sud-ouest comme souvent.

34) מנגד est soutenu par les LXX, *Syr.* et même *Vg.* autant qu'une traduction très large permet de reconnaître le texte. La leçon est excellente, car le but de l'embuscade est de se placer entre les Benjamites et Gibe'a pour leur couper la retraite. Il ne faut donc pas lire מנגב *du côté du sud*, avec quelques mss. hébreux, le Targ. Houbigant, Hum., etc. Le combat est opiniâtre à l'avant, les Benjamites ne se doutant pas de ce qui se passe sur leurs derrières. La fin du verset est empruntée à 41[b].

35) Ce sont les propres formules de P retournées contre les Benjamites; cf. v. 21. 25. 25100 + 600 échappés font les 25700 des LXX v. 15. Le soin d'ajouter les 100 semble indiquer que l'auteur ne voulait rien savoir des pertes que les Benjamites auraient pu éprouver les jours précédents. Mais cette ponctualité est suspecte : dans vv. 44-47 l'addition des pertes ne va qu'à 25000. De plus, le v. 36[a] après cela fait un effet burlesque (*Moore*); peut-on dire des 600 survivants : les Benjamites virent qu'ils étaient battus, quand 25100 Benjamites sont restés sur le carreau! Le v. 35 est donc une glose anticipée.

36[a]) C'est la fin de la bataille ou le commencement de la fuite dans P.

laissèrent de l'espace à Benjamin, car ils comptaient sur l'embuscade qu'ils avaient placée contre Gabaa. [37] Et l'embuscade se hâta et se déploya vers Gabaa, et l'embuscade s'élança et passa la ville au fil de l'épée. [38] Et il y avait comme mot d'ordre entre les gens

Cela suppose un nombre encore considérable de Benjamites qui essaient de se sauver; la suite v. 42.

36ᵇ-41. SECOND RÉCIT DE LA BATAILLE. Il est de l'auteur le plus ancien, par hypothèse E. La dualité des documents apparaît ici clairement. D'après Hum., l'auteur se souvient qu'il lui reste à mieux exposer la fuite des Benjamites et la prise de la ville; mais il est clair que c'est un autre récit du rôle de l'embuscade quoique les faits concordent assez bien.

36ᵇ) Peut se rattacher à v. 29.

37) La seconde partie du v. est traitée de glose par Budde et Moore; mais il est très remarquable que משך se dit précisément de l'embûche Ps. **10** 9 ; c'est comme un terme consacré ; de même פשט ; cf. **9** 33.44.

38) Il y avait cette convention entre les Israélites et l'embuscade : « multiplie qu'ils fassent monter. . » etc. הרב ne peut être que *hiph.* impér. de רבה. Ce serait un ordre donné au chef de l'embuscade pour que les soldats fassent monter... On voit ce que cette construction a de bizarre. Aussi quelques mss. ont חרב *glaive*, leçon encore plus impossible qui a passé dans G(A *Lag.*) sous la forme de μάχαιρα, dans G(B) sous celle de τῆς μάχης. Le TM est encore soutenu par Kœn. 399 *m.*; il faudrait du moins supprimer le suffixe de להעלותם. Il est plus simple de supprimer הרב comme une mauvaise répétition de הארב qui est absente de G(*M de Moore*) et de *Syr.* La *Vg.* est si large qu'il est difficile de reconnaître son texte.

Il est étrange que הפך signifie ici se tourner pour fuir et au v. 41 se tourner pour faire face à l'ennemi. Moore a donc conjecturé très finement que 39ᵃ n'était que la suite de la convention. Il était convenu que lorsque la fumée (avec l'article העשן) monterait, les Israélites se retourneraient pour combattre. Pour obtenir ce sens il change l'impf. consec. en parfait consec. וְהָפַךְ. Budde nie que le sens voulu soit obtenu. D'ailleurs la convention serait inutile à l'embuscade, déjà maîtresse de la ville; c'est le gros de l'armée seul qui doit savoir ce qu'il a à faire. Il faut donc se résigner à prendre הפך dans le sens de se retourner, à déterminer par le contexte pour la fuite ou pour l'attaque. Ce n'est pas tout à fait un doublet de 36ᵇ; là on disait seulement que les Israélites avaient laissé le champ libre aux Benjamites, les avaient attirés un peu loin. Tout le v. est considéré comme une glose par Budde; mais il est très bien en situation. Le chiffre de 30 morts convient mieux à E qu'à P qui fait mouvoir des masses. Si donc

d'Israël et l'embuscade [ ] de faire monter de la ville un signal
de fumée. 39 Les gens d'Israël firent donc volte-face dans le combat
et Benjamin commença à faire des victimes parmi les gens d'Israël,
environ trente hommes, car ils s'étaient dit : Vraiment le voilà
encore battu devant nous comme dans le premier combat. 40 Et
le signal commença à monter de la ville, une colonne de fumée,
et Benjamin se retourna, et voici que toute la ville montait vers
le ciel. 41 Alors les gens d'Israël firent volte-face et les gens de
Benjamin demeurèrent interdits, car ils virent que le malheur les
atteignait. [P] 42 Et ils se retournèrent pour fuir les gens d'Israël
dans la direction du désert et le combat s'attacha à lui, et ceux

38. Omettre הרב *multiplie.*

---

le v. 39 ressemble à 31, il est plus probable que c'est 31 qui, écrit tout d'abord en connaissance du récit de E, lui a été ensuite conformé; les 30 hommes boitent à la fin du v. 31. Le v. 32^{b} qui ne va guère dans son contexte et qui est beaucoup moins soigné, a été aussi emprunté à notre verset par un glossateur. Dans P on dit ' comme chaque fois ', puisque cette bataille est la troisième. E qui a dû mentionner une première défaite dit ' comme dans le premier combat '. Il est possible qu'en revanche חללים ait été introduit d'après v. 31 (*Moore*), il n'est pas nécessaire.

40) משאת est suffisamment clair après le v. 38; cependant il a été expliqué dans le texte ' colonne de fumée '. כליל comme syn. d'holocauste, Ps. **51** 21, d'où le Dt. **13** 17 a pu dire d'une ville brûlée ensuite d'un anathème qu'elle était כליל ליהוה; ici l'ellipse serait trop forte, le sens est donc : la ville entière; cf. Ex. **28** 31 etc.; cf. Jos. **8** 20.

41) 41^{b} a les mêmes termes que 34^{b}, mais dans un contexte plus naturel. Nous sommes revenus au point où les Benjamites se disposent à prendre la fuite; la suite au v. 47.

42-48. Ruine complète des Benjamites. — 42) Ce v. est inexplicable dans TM. Il semblerait que les Benjamites en fuite aient été mis en pièces par les habitants des villes voisines. Mais tout le monde était à la guerre et pourquoi ce revirement des villes voisines appartenant à la tribu de Benjamin? comment expliquer בתוכו *chacun dans sa ville*? *S. Jér.* et le *Targ.* ont compris qu'il s'agissait de l'embuscade qui vient barrer le chemin. Ce n'est pas, croyons-nous, l'embuscade qui a brûlé la ville dans E, mais celle qui s'était mise contre la ville dans P v. 34 : le combat devenant dur, les Benjamites se retournent pour fuir vers le désert et tombent sur les dix mille.

qui venaient ' de la ville ' le mirent en pièces ' dans le milieu ';
43 ils entouraient Benjamin ' et le poursuivirent ' ' depuis Nokha
(?) [ ] jusque vis-à-vis de ' Géba ' au levant du soleil. 44 Et il
tomba de Benjamin dix-huit mille hommes, tous ceux-là braves
guerriers. 45 Et ils se détournèrent et fuirent dans la direction du
désert, vers la Roche de Rimmon, et ils glanèrent dans les chemins cinq mille hommes, et ils s'acharnèrent après lui jusqu'à les

42. מן העיר; TM מהערים *des villes*. — בתוך; TM בתוכו *au milieu de lui*.
43. וירדפהו; TM והרדיפהו (?). — מְנוּחָה; TM מנוחה *repos*. — Omettre הדריכהו *ils le firent fouler*. — גֶּבַע; TM הגבעה *vers Gibe'a* (Gabaa).

משחיתים indique P; cf. v. 21.25. Il faut lire la ville au sing. avec G(M) de Moore, et ensuite בְּתוֹךְ comme Jos. **8** 22 au lieu de בתוכו. Ils sont vraiment entre deux, c'est la conclusion normale des dispositions indiquées au v. 33. Les deux parties du v. se tiennent très bien, il est donc inutile de supposer avec Budde et Moore que la seconde est une addition malencontreuse.

43) Moore a fait ressortir les impossibilités de ce verset : רדף « poursuivre » inusité à la forme *hiph.* דרך n'ayant pas à *hiph.* le sens de fouler aux pieds; les parfaits *asyndeton*, le mot מנוחה *repos*, absolument inexplicable à moins de le prendre en sens inverse, comme *Vg. nec erat ulla requies morientium*, que Hum. trouve heureux comme une contraction de מן נוח *sans repos*! Le sens du *Syr.* « facilement » appliqué aux vainqueurs n'est pas moins étrange. Moore suppose hardiment qu'il faut lire מְנוּחָה, en prenant נוחה comme un nom propre avec G(B) ἀπὸ Νουα; c'est le nom d'un fils de Benjamin I Chron. **8** 2. — הדריכהו peut être considéré comme une glose, correction de הרדיפהו qu'il faudrait plutôt corriger en וירדפהו. De plus גבעה ne peut être correct avec la mention de l'orient : il doit être question de גבע. En revanche nous pencherions à garder כתרו « ils entourèrent » (Ps. **22** 13) qui est bien dans la situation comme nous l'avons comprise et que Moore lit plutôt כתתו ou כרתו G(B) κατέκοπτον, « ils mirent en pièces ».

44) Dans toute cette action il périt 18.000 hommes. את en tête d'une phrase pour introduire un nom est de basse époque, mais pas plus bas que P Num. **3** 46 etc. (*GesK.*[26] 117 *m*).

45) Même début que v. 47; il a pu être emprunté par P à l'histoire primitive. Ils tournent dans la direction du nord. — גדעם n'est pas connu. Gibe'a est exclu ainsi que Geb'a déjà nommé, Gibe'on n'est pas dans la direction, Galaad G(A *Lag.*) est trop loin. Moore propose très ingénieusement עַד גַּדְּעָם, jusqu'à les couper, ce que les Israélites se reprocheront d'avoir fait (**21** 6).

‘ mettre en pièces ’ et ils lui tuèrent mille hommes. [46] Or tous ceux
qui tombèrent de Benjamin en ce jour furent au nombre de vingt-
cinq mille hommes tirant le glaive, tous ceux-là braves guerriers.
[E] [47] Et ils se retournèrent et ils fuirent dans la direction du désert
vers la Roche de Rimmon, au nombre de six cents hommes, et ils
demeurèrent à la Roche de Rimmon pendant quatre mois. [P]
[48] Et les gens d'Israël revinrent vers les Benjamites et les pas-
sèrent au fil de l'épée, depuis les villes ‘ habitées ’ jusqu'aux
animaux, jusqu'à tout ce qu'on rencontrait ; même ils mirent le
feu à toutes les villes qu'ils rencontraient.

[P] **21** [1] Or les gens d'Israël avaient fait un serment à Maspha,
disant : Personne d'entre nous ne donnera sa fille pour femme à
Benjamin. [2] Et le peuple vint à Béthel, et ils s'assirent là jus-
qu'au soir devant Dieu et ils élevèrent la voix et versèrent des

45. עד גדעם ; TM גדעִם (?).
48. Lire מתִם plutôt que מתֹם.

---

46) Récapitulation : en tout 25.000 : une différence de 100 avec v. 35. Contre Moore et Budde il nous semble que les chiffres de détail n'auraient pas été inventés par une retouche pour aboutir à un chiffre différent; c'est plutôt v. 35, dans un contexte impossible, qui est une retouche pour plus d'exactitude. Ici on a pu supposer que les Benjamites avaient perdu une centaine d'hommes dans les premiers combats.

47) Rammôn, à l'est de Beitin, a été reconnu par Eus. (*On*. **287** 98).

48) De P, style récent. Ils reviennent de la poursuite et massacrent la population qui n'a pas pris part à la guerre. Lire עיר מתם avec quelques mss. et Dt. **2** 34; **3** 6 et non עיר מתֹם soutenu par la Massore. L'anathème est complet.

1-9. Regrets des Israélites. — 1) Ce v. pose le problème dont la solution occupe le chapitre. Il n'est pas de 'auteur du v. 18 qui énonce postérieurement le même fait. Poels, p. 20, prétend que ce serment n'a pu être fait qu'après la ruine des Benjamites ; il n'y a de cela aucune raison ; dès le début de la guerre et à cause de leur immoralité on a pu faire ce serment quoi qu'il arrive.

2) Évidemment de l'auteur des consultations précédentes, **20** 18.23.26. Ils pleurent devant Dieu, Num. **25** 6.

larmes abondantes. [3] Et ils dirent : Pourquoi donc, Iahvé Dieu d'Israël, cela est-il arrivé dans Israël, qu'il manquât aujourd'hui à Israël une tribu? [4] Et le lendemain, le peuple se leva de bonne heure et ils bâtirent là un autel et ils offrirent des holocaustes et des pacifiques. ([5] Et les fils d'Israël dirent : Quel est celui qui n'est pas venu à l'assemblée, parmi toutes les tribus d'Israël, vers Iahvé? Car on avait fait le grand serment par rapport à celui qui ne viendrait pas vers Iahvé à Maspha, disant : On le mettra à mort.) [6] Or les fils d'Israël eurent du regret par rapport à Benjamin leur frère, et ils dirent : Aujourd'hui une tribu a été retranchée d'Israël. [7] Que ferons-nous [ ] pour [donner] des femmes à ceux qui sont restés? puisque nous avons juré par Iahvé de ne pas leur donner nos filles pour femmes? [8] Et ils dirent : Quel est celui, parmi les tribus d'Israël qui n'est pas venu vers Iahvé à

7. Omettre להם *à eux*.

---

3) Il y a une place vacante, פקד au *niph.*, il manque une tribu à l'appel dans la grande réunion plénière qui se tient devant Dieu.

4) Moore et Budde suspectent le v. comme une glose, surtout la construction de l'autel puisqu'il existait déjà, **20** 26. De plus il est inouï qu'un auteur d'une basse époque ait imaginé ces sacrifices à un lieu comme Béthel. D'ailleurs le v. est de style ancien, cf. II Sam. **24** 25.

5) Il est constant que ce v. se présente à l'improviste et paraît anticipé; la question reviendra, beaucoup plus naturelle, au v. 8. Miṣpah a été mis à l'instar du v. 1. Le grand serment, avec l'art. est du moins étrange. Tout concorde à faire considérer le v. comme une glose ; mais comme il fait nécessairement partie de l'histoire de l'anathème de Iabech qu'il doit préparer, l'histoire de cet anathème se présente dès le début comme greffée sur la première.

6) Même sens que v. 3 et que v. 15. Le sentiment est exprimé avec naturel et avec force, ce v. suivrait bien le v. 4. Dans **20** 5, nous avons vu par conjecture גדע « couper un tronc »; les deux termes se correspondraient dans le même auteur.

7) Exprimé de nouveau presque dans les mêmes termes v. 16. Enlever avec G(A) להם qui est inutile avant לנותרים.

8) Le but de la recherche est ici très naturel, ce n'est pas de savoir qui est tombé sous l'anathème, mais qui n'est pas engagé par serment, s'étant

Maspha? or il n'était venu personne de Iabech de Galaad au camp,
vers l'assemblée. 9 (Et le peuple se recensa et voici qu'il n'y avait
là personne de Iabech de Galaad). 10 Et ils y envoyèrent (la com-
munauté) douze mille hommes des plus braves guerriers, et on leur
donna mission, disant : Allez et vous passerez au fil de l'épée les
habitants de Iabech de Galaad, même les femmes et les enfants.
11 Et voici ce que vous ferez : vous soumettrez à l'anathème tous
les mâles et toutes les femmes qui ont eu des relations avec eux).
12 Et ils trouvèrent parmi les habitants de Iabech de Galaad quatre

trouvé absent au moment où on a juré. Ceux-là pourront donner leurs filles. Cela correspond très bien à v. 1. Il n'est venu personne au camp. « המחנה » suffisait pleinement ; « אל הקהל » a dû être ajouté après coup dans le style de v. 5. מי אחד, cf. II Sam. **7** 23.

9) Ce verset est un doublet évident : S. Jér. a eu le mérite de le comprendre et il a introduit dans le texte une solution exégétique : « *Eo quoque tempore, cum essent in Silo, nullus ex eis ibi repertus est* ». Pour Hum., après avoir dit qu'il n'y avait personne de Iabech l'auteur nous dirait comment on s'en est aperçu! ויתפקד cf. **20** 15.17.

La position exacte de Iabech n'est pas fixée, mais l'écart ne peut être considérable. Eusèbe (*On.* **268** 81) signale un village de ce nom à 6 milles de Pella sur la route de Gerasa. Pella est *Ṭabaqat Fahel*, Gerasa est *Djeraçh*. Iabech était donc quelque part le long de l'ou. Iabis qui a conservé son nom, peut-être à *Djubêha*. Cette cité ne paraît dans l'A. T. qu'ici et à propos de l'histoire de Saül, I Sam. **11** ; **31** 11-13 ; II Sam. **2** 5 s. ; **21** 12 s.

10-14. L'EXPÉDITION CONTRE IABECH. — La forme d'anathème donnée à l'expédition paraît être surajoutée.

10) וישלחו שם peut se souder à v. 12. Après cela, העדה est caractéristique pour P ; cf. sur **20** 1. L'expédition sacrée est calquée sur Num. **31**, un des passages les plus récents du Pentateuque. Le nombre de 12.000 d'après Num. **31** est mille par tribu, mais l'imitateur n'a pas songé à déduire Benjamin (*Budde*).

11) אשה יודעת שכב זכר, la phrase ne se trouve que Num. **31** 17.18.35 ; cf. Lev. **18** 22 **20** 13 ; Ez. **23** 17. *Vg.* ajoute : *virgines autem reservate* d'après G(B) ; G(E) a encore « et ils firent ainsi » ויעשו כן qui est bien du style de P.

12) Les quatre cents filles de Iabech d'après les 32.000 vierges Madianites Num. **31** 35. « Ils trouvèrent » est une expression étonnante après le

cents jeunes filles vierges (qui n'avaient point eu de relations avec les mâles), et ils les emmenèrent au camp (à Silo qui est dans le pays de Canaan). [13] Et toute la communauté envoya parler aux Benjamites qui étaient à la roche de Rimmon, et ils conclurent ' la paix '. [14] Et Benjamin revint en ce temps-là, et ils lui donnèrent les femmes qu'ils avaient laissé vivre parmi les femmes de Iabech de Galaad, [R] et elles ne leur suffirent pas.

[E] [15] Or le peuple eut du regret par rapport à Benjamin, car Iahvé avait fait une brèche parmi les tribus d'Israël. [16] (Et les

13. לשלום ; TM שלום, même sens, mais moins correct.

---

massacre. Cela se souderait mieux à un simple envoi (cf. v. 10). « Ils envoyèrent là et ils trouvèrent chez les habitants de Iabech quatre cents vierges et ils les amenèrent au camp. » אתם, le masc. pour le fém. — Silo, au pays de Canaan, comme Jos. **21** 2; **22** 9. Cette indication est au moins étrange. Pourquoi le camp aurait-il été transporté? D'ailleurs l'histoire qui suit est incompatible avec la présence de tous les Israélites à Silo. Et pourquoi dire : au pays de Canaan? Cela semble être une glose ajoutée par quelqu'un qui n'habitait pas la Palestine pour donner aux faits religieux l'apparence de s'être passés près du sanctuaire légal.

13) קרא לשלום avec ל (Dt. **20** 10), qu'il faut remettre ici avec LXX.

14) L'ensemble du v. a été du moins retouché dans le sens de l'expédition d'anathème comme le prouve le mot חיו, les femmes qu'on a conservées en les laissant vivre. Mais le G(A *Lag.*) représentant les LXX a lu היו qui serait parfaitement possible, les femmes qui se trouvaient là (sur ce sens de היה cf. Gen. **6** 4), qu'on avait à disposition. Si ce texte était plus ancien que TM, ce serait une preuve qu'un texte antérieur a été systématiquement modifié dans le sens de l'anathème. De plus מצאו dans le sens de suffire ne se trouve que Num. **11** 22, passage secondaire, et il faut supposer que le masc. est pour le féminin. Dans LXX sans distinction de A et B, καὶ ἤρεσεν αὐτοῖς οὕτως, « et cela leur plut ainsi » : וַיִּיטַב בְּעֵינֵיהֶם כֵּן qui a d'autant plus de chances d'être primitif qu'il n'a pas comme TM l'apparence d'une transition pour raccorder les deux histoires.

15-23. Le rapt de Silo. L'ensemble est évidemment d'un ancien auteur. — 15) C'est un nouveau début; cf. v. 6. La causalité est ici attribuée directement à Iahvé. L'expression faire une brèche est d'une très ancienne

anciens de la communauté dirent : Que ferons-nous pour [donner] des femmes à ceux qui sont restés ?) car il n'y avait plus de femmes dans Benjamin. [17] Et ils dirent : ʿ Comment conserver ʾ les restes de Benjamin, et empêcherons-nous une tribu de disparaître d'Israël ? [18] Car pour nous, nous ne pouvons pas leur donner des femmes parmi nos filles, car les fils d'Israël avaient juré : Maudit soit celui qui donnerait une femme à un

17. אֵיךְ תִּשָּׁאֵר ; TM ירשת *l'héritage de...*

---

langue, Ex. **19** 22.24 ; cf. II Sam. **5** 20 ; **6** 8 expression reproduite I Chron. **13** 11.

16) La première partie du v. n'est que la répétition de 7ᵃ avec les anciens de la Communauté, le Sanhédrin, elle est parfaitement inutile et même elle vient trop tôt, faisant double emploi avec ce qui suit. C'est donc une glose. 16ᵇ au contraire est très en situation. On craint que la tribu de Benjamin ne vienne à s'éteindre ; la cause devait en être indiquée avant que le remède ne fût proposé (*Moore* contre *Budde* qui prétend que le v. en entier est de son C (le midrach) qui n'aurait laissé vivre les jeunes filles de Iabech que pour imiter Num. **31** 17 s. sans se préoccuper du tout des Benjamites !)

17) Le TM est inexplicable : « un héritage d'échappés à Benjamin », on peut voir dans Hum. les différentes conjectures pour donner un sens à ces mots ; suivant l'opinion commune, les Israélites conviennent de ne pas porter atteinte au territoire de Benjamin, ce qui n'est pas la question. S. Jér. est resté dans le thème en s'abstenant de traduire à la lettre : « *Et magna nobis cura ingentique studio providendum est, ne una tribus deleatur ex Israel.* » Il s'agit de pourvoir à la conservation future de la tribu. Budde corrige ירשת en נַשְׁאִרָה, *nous laisserons* ; cf. Esdr. **9** 8.13 ; Gen. **32** 9 et cela peut s'appuyer sur *Syr.* ; mais il est encore mieux de lire avec Moore d'après G(MO) πῶς ἔσται κλῆρος διασωζόμενος τῷ Βενιαμιν etc. La question est dans le contexte, celle du v. 16 est une glose qui a remplacé celle du v. 17, le texte étant déjà corrompu, ou au contraire l'introduction de la glose a fait supprimer la question au v. 17.

18) On voit ici avec évidence que nous sommes en présence d'un document autre que v. 1 ss. Tout le début est répété ; ici on nous dit que le serment a été accompagné d'une malédiction.

Benjamite. [19] Et ils dirent : Voici venir la fête annuelle de Iahvé à Silo (qui est au nord de Béthel, au levant du soleil de la route qui va de Béthel à Sichem, et au sud de Lebona). [20] Et ils recommandèrent aux Benjamites, disant : Allez et mettez-vous en embuscade dans les vignes. [21] Et vous vous tiendrez en observation, et lorsque les filles de Silo sortiront pour faire leurs chœurs de danse, vous sortirez des vignes et vous ravirez chacun sa femme parmi les filles de Silo, et vous retournerez au pays de Benjamin. [22] Et lorsque leurs pères ou leurs frères viendront

19) La fête doit être annuelle, puisqu'elle est périodique et qu'il ne s'agit ni du mois ni de la semaine. Moore affirme sans raison que c'est une fête d'automne. Tout ce qu'on peut induire des circonstances générales, c'est que c'est une des trois grandes fêtes nationales (Ex. **34** 18 ss.). La situation de Silo est la plus minutieusement décrite de tout l'A. T., elle correspond très bien à la situation de Sêloûn, à la condition d'entendre נגב du sud-est par rapport à Lebonah, auj. *Loubbân*. Cette insistance est en tout cas absolument inexplicable si Silo avait déjà été nommée par l'auteur v. 12. Tout le monde est d'accord (même *Hum.*) pour voir une glose dans les mots depuis אשר, parce que la situation de Silo n'avait pas besoin d'être ainsi marquée. On attribue cette glose à un copiste habitant hors de la Palestine. Mais, avant d'écrire l'histoire du sanctuaire de Silo, ne pourrait-on avoir eu l'idée de noter exactement sa position?

20) Lire avec le *Qrê* ויצוו au pluriel, Moore et Budde pensent que les premières paroles du v. 19 étaient déjà adressées aux Benjamites avant la glose sur la situation de Silo, car la phrase demeure suspendue.

21) חיל le *qal* ne se trouve qu'ici; au v. 23, c'est la forme *pilp.* Probablement « danser en cercle, faire des rondes ». יצאו est le masc. qui, pour les 3 pers. plur. fém. est plus sympathique à la langue; *Ges K.*, 145 *p.*; cf. pour les danses aux fêtes religieuses, Ex. **32** 19. La comparaison de l'enlèvement des Sabines est classique.

22) Le v. est hérissé de difficultés. Moore le considère en partie comme une glose, Budde y trouve deux documents. Les corrections textuelles aplanissent suffisamment les obstacles. Dans אבותם et אחיהם les suffixes masc. n'ont rien de trop étonnant après 12[b] אותם pour des femmes. Lire avec le *Qrê* ריב et non רוב, et avec *Vg.* et LXX אליכם et non pas אלינו. Après cela le TM semble signifier : « donnez-nous les (les filles en faveur des Benjamites), car nous n'avons pas donné à chacun sa femme (dans la guerre de Iabech), car vous ne les leur avez pas données (étant empêchés par le ser-

' vous ' chercher querelle, nous leur dirons : ' Pardonnez ' leur ' d'avoir pris ' chacun sa femme [comme] à la guerre, car ' si ' vous les leur eussiez données, alors vous auriez péché.
23 Les fils de Benjamin firent donc ainsi, et ils prirent le nombre de femmes qu'il leur fallait parmi les danseuses qu'ils avaient enlevées, et ils s'en allèrent et revinrent vers leur domaine et rebâtirent leurs villes et y habitèrent. [P]
24 A cette époque-là, les fils

22. אליכם ; TM אלינו *nous.* — חנו ; TM חננו *accordez-nous.* — Omettre la négation לא. — לקחו ; TM לקחנו *nous avons pris.* — Ponctuer לֹא ; TM la négation לא.

---

ment), mais maintenant vous auriez tort de les reprendre ». — Il est difficile de comprendre ce que tout cela pouvait avoir d'efficace pour apaiser les gens de Silo. L'allusion à la guerre de Iabech ne doit pas se trouver en tous cas sous la plume de l'auteur de notre épisode, et il faut voir s'il n'a pas été introduit par de légers changements non rédactionnels. D'abord חננו n'est représenté que par G (B) et *Targ.*, les autres textes des LXX, assez différents les uns des autres, et *Vg.* avec *Syr.* ont seulement חנו, qui convient beaucoup mieux puisque אותם est pris comme masculin et que נו a pu être ajouté ici comme dans אלינו : « pardonnez-leur » est tout à fait en situation. Que pardonner ? d'avoir pris ces jeunes filles avec violence : c'est le G de *Lag.* ὅτι ἔλαβον ἑαυτοῖς γυναῖκα ἕκαστος αὐτῶν ἐν τῷ πολέμῳ, donc lire לקחו au lieu encore de לקחנו, et effacer לא. Et pourquoi pardonner ? en cela, ils n'ont fait que vous éviter une faute : si vous les aviez données, vous auriez péché, c'est-à-dire par manquement à votre serment, comme Studer l'a bien compris, en lisant לֹא, correction acceptée même par Kœn. 390 s. Moore corrige suivi en cela par Budde כעת en כי עתה apodose après לו ; cf. Num. **22** 29 ; mais à tort car la pensée n'est pas : « vous pécheriez maintenant », mais « vous auriez péché alors ». C'est presque ce qu'a vu *Cajétan* : *quia vos non dedistis eis ; tunc enim peccassetis.*

23) נשא dans le sens de prendre femme, se marier, serait de style très moderne ; ici il signifie qu'ils s'emparèrent des femmes. On dirait bien qu'il s'agissait dans ce récit de tous les survivants de Benjamin : ils prennent des femmes selon leur nombre, rentrent chez eux, rebâtissent leurs villes. Nulle part, il n'est question des 400 pourvus dans l'autre récit.

24-25) Conclusion. — 24) D'après Budde, la première partie de l'auteur postérieur qui congédie solennellement la communauté ; la seconde partie

d'Israël s'en allèrent de là, chacun à sa tribu et à son clan, [E] et ils sortirent de là chacun [pour aller] à son domaine. [25] Dans ce temps-là, il n'y avait point de roi en Israël, chacun faisait ce qui lui plaisait.

de E, après v. 14. On pourrait dire que 24b parle des individus après qu'il a été question des tribus et des clans, et ce doit être la pensée du Rédacteur ; mais le double משם indique plutôt un double document. Dans la Rédaction : départ de Silo, départ du centre de chaque clan.

25) Fin des deux dernières histoires ; cf. **17** 6 ; **18** 1 ; **19** 1, qui serait une heureuse transition à l'histoire de la royauté naissante.

*
* *

Critique littéraire. — Les trois derniers chapitres du livre des Juges ont été soumis par Wellhausen à une sévère critique (*Composition*..., p. 233 ss.). « C'est en petit la question du Pentateuque. » Il a fait remarquer combien cette histoire diffère des autres. Partout ailleurs dans le livre des Juges les tribus agissent pour leur compte, tout au plus sont-elles en partie groupées, sans perdre le sentiment de leurs relations mutuelles. Ici c'est un Israël parfaitement centralisé, qui agit comme un automate. C'est bien comme un seul homme qu'ils se rassemblent, qu'ils délibèrent, qu'ils combattent, qu'ils se lamentent et qu'ils pleurent. Les chiffres considérables qui figurent ici répondent à cette manière de voir : 400 000 hommes se réunissent comme par instinct ; 26 700 Benjamites s'opposent à eux. Les Israélites perdent le premier jour 22 000 hommes, le second 18 000, sans que les Benjamites paraissent éprouvés le moins du monde, mais le dernier jour ils sont réduits à 600. L'unité d'Israël est l'unité d'une église, c'est la communauté qui agit. On se sent dans une conférence spirituelle, tout à l'opposé de la vie spontanée et naturelle du peuple telle qu'elle se reflète dans les livres des Juges, de Samuel et même des Rois. Pour appuyer ces remarques, Wellhausen a relevé un certain nombre d'expressions de date assez basse et qui ne se trouvent que dans la Chronique ou le Code sacerdotal. Il se demande s'il y a dans toute cette histoire seulement un fond de vérité historique et conclut négativement.

Ce n'est même pas une tradition naïve, c'est une création artificielle. On se trouve en présence des noms qui jouent un rôle dans l'institution de la royauté, Gibe'a, patrie de Saül, Jabech qu'il a délivrée des Ammonites et qui est justement associée à la ruine de Gibe'a, de sorte qu'il paraît évident que la haine judaïque contre l'hégémonie pré-davidique de Benjamin s'est donnée libre carrière. Mispah, comme point central indiqué d'avance, remplace Jérusalem comme elle l'a remplacée plus tard (Jer. **40** 6 ss.; **1** Macch. **3** 46 ss.; cf. aussi I Sam. **7** 5 ss.). Peut-être le point de départ de cette histoire est-il dans l'allusion d'Osée aux jours de Gibe'a (Os. **10** 9), allusion mal comprise, car elle s'appliquait à l'élection de Saül. Ainsi la critique de Wellhausen est presque entièrement négative, et universelle, puisqu'il n'essaie pas de distinguer ici divers éléments. Sa conclusion paraît être que les trois chapitres constituent un midrach de basse époque.

La critique de Moore et de Budde est plus réservée en même temps que plus approfondie. Ils distinguent deux documents, l'un ancien, l'autre plus récent, ayant seul le caractère d'un midrach. Le chap. **19** tout entier serait du document ancien, ainsi que la fin du chap. **21** (15-23), de sorte que le caractère historique des faits dans leur ensemble serait assez solidement appuyé. Ils ont essayé de pousser plus loin l'analyse. Le document ancien se partagerait lui-même en deux : E et J, mais Moore ne donne à E que six ou sept versets du chap. **19** (6^b.8; 10.13. 15), rien dans les deux autres. Budde a poursuivi la même dissection jusqu'au bout. Nous essayons de montrer dans les notes que la distinction de deux documents primitifs ne repose que sur des redondances de style ; ce n'est pas une base suffisante. D'ailleurs la question n'a aucune importance historique, puisque les deux récits seraient à peu près contemporains et semblables [1].

Une autre divergence entre les deux distingués commentateurs, c'est que Budde penche pour reconnaître au document plus récent, le midrach, une existence séparée, antérieure à la rédaction définitive,

1. Sauf peut-être au chap. 21. Dans ce dernier chapitre, d'après Budde, le document E allait chercher les femmes des Benjamites parmi les gens de Iabech qui, n'ayant pas fait de serment, pouvaient les livrer sans péché, J les prenait à Silo. Mais puisque J et E étaient si étroitement unis partout ailleurs, il est déjà invraisemblable qu'un Rédacteur JE ait laissé subsister cette discordance, et nous montrons dans les notes qu'on ne peut conclure à la présence du document primitif dans l'histoire de Iabech (avec *Moore*).

Moore incline à n'y voir que des compléments surajoutés. Il est très à noter que pour les deux auteurs tout ce qui regarde Béthel est attribuable au midrach, complété lui-même par des gloses, dont les deux principales sont la présence de l'arche et du grand prêtre (**20** 27^{b}.28^{a}) et la fixation du camp à Silo au pays de Canaan (**21** 12$^{b\beta}$). Ils ne voient donc aucun inconvénient à ce qu'un midrach de basse époque ait placé à Béthel le lieu principal du culte des tribus. Le Midrach trouvant dans le récit primitif le lieu de rassemblement et même de culte à Mispah, aurait placé à Béthel de préférence tout ce qui regarde l'oracle, les prières, les lamentations et les sacrifices.

C'est là une difficulté considérable — que les auteurs n'abordent même pas, et à notre sens insoluble. Comment peut-on même supposer que lorsque l'unité de l'autel eût été non seulement établie par le Deutéronome mais encore appliquée par le Code sacerdotal aux campements dans le désert — nous parlons selon l'opinion de ces critiques —; après que Béthel eût été pendant toute la période des deux royaumes le centre d'un culte schismatique et idolâtrique, l'auteur d'un midrach en ait fait le centre du culte, alors qu'il savait bien par l'histoire du temps que l'arche était à Silo avec son sacerdoce? Si le mot midrach historique signifie quelque chose, il semble qu'il faille l'entendre comme une application à l'histoire des règles de l'exégèse midrachique. Les conséquences d'une situation seraient tirées d'après d'autres textes qui représentent la situation telle qu'elle devrait être en droit, de manière à constituer une sorte d'histoire théologique, conforme au dernier état de la législation. Dans notre hypothèse le midrach eût consisté à placer le centre du culte auprès de l'arche soit en l'amenant à l'armée, soit en plaçant le camp à Silo, jamais en introduisant Béthel, à moins de prendre Beth-El dans le sens de la maison de Dieu! Or ces tentatives ont été faites, comme Poels l'a très bien vu. « D'après **20** 21^{b}.28^{a}, l'arche de Silo aurait été portée à Béthel. Mais il n'est pas difficile de reconnaître ici une de ces gloses, assez nombreuses, que nous devons aux scrupules des scribes. Leur doctrine sur l'unité de sanctuaire était ici en jeu. Les scribes ont adopté une solution bien simple, en faisant transporter à Béthel l'arche de Silo. L'auteur de la *Vulgate* a trouvé une autre solution de la difficulté. C'est probablement à l'exemple des rabbins que saint Jérôme considère ici Beth-El comme nom commun, désignant la « maison de Dieu » à Silo même.

Évidemment l'une de ces deux explications exclut l'autre » (*Histoire du sanctuaire*, p. 10). L'étonnant est que Poels n'ait pas vu que la fixation du camp à Silo était encore une autre tentative de ce genre. Il est impossible de supposer que cette mention (**21** 13) fasse même partie de la dernière rédaction, puisque jamais le camp n'a été à Silo et qu'on ne dit pas qu'il y ait été transporté. Évidemment les vieillards qui conseillent les Benjamites ne sont pas avec tout le camp à Silo. Malgré tout, Poels a soutenu pour son compte et *ex professo* une opinion qu'il avait lui-même notée comme une échappatoire rabbinique. D'après lui, Beth-El est la maison de Dieu, le seul sanctuaire légitime, placé à Silo. Mispah est la Colline, comme qui dirait l'Église, le haut lieu de Silo où se trouvait l'arche. L'unité est ainsi rétablie entre Mispah, Béthel et Silo. Cet essai d'harmonisation qui remonte du moins à Josèphe a été repris par Schulze (1784) et par John (1803). C'est un midrach proprement dit, l'histoire légale reconstituée par des interprétations qui malheureusement sont par trop forcées. Nous avons déjà dit que Silo ne figure ici comme lieu de campement que dans une glose; dans tout le cours du récit le rassemblement est à Mispah, le culte se fait à Béthel. Or, rien n'autorise à prendre ici Mispah comme nom commun. Il n'est appellatif que deux fois dans la Bible (Is. **21** 8; II Chron. **20** 24) et encore plutôt dans le sens d'observatoire, de lieu où l'on monte la garde pour voir de loin, que dans le sens de colline ou de haut lieu. Mispah, ville de Benjamin, paraît exactement dans les mêmes conditions de lieu de rassemblement et de prière (I Sam. **7** 3 ss.; **10** 17 ss.) vers la même époque, en tous cas avant la royauté. Poels objecte qu'on ne serait pas venu se rassembler si près des Benjamites. On ne pouvait pas non plus se concentrer trop loin d'eux, puisqu'on voulait et les intimider et parlementer avec eux. Tell Naṣbeh, à deux heures de Gibe'a, est précisément un endroit très convenable. D'ailleurs si Mispah désigne la colline où était l'arche, pourquoi de là monte-t-on à Béthel, maison de Dieu (**20** 18)? Béthel lui-même n'est jamais pris dans la Bible au sens de maison de Dieu pour désigner un sanctuaire ou le sanctuaire légal. Il n'y a en apparence qu'un seul exemple contraire (Zach. **7** 2) où le texte est loin d'être sûr, et que ce sens rendrait inexplicable. De ce que l'étymologie de Béthel était connue comme signifiant maison de Dieu, il ne s'ensuit pas que ce nom fut usité comme nom commun, pas plus qu'Israël ou tout autre,

et si Osée joue sur ce nom (**4** 15; **5** 8; **10** 5), cela prouve simplement que l'étymologie, très facile, était bien connue d'après Gen. **28** 19 et se prêtait à cette figure.

Il est difficile en tous cas de ne pas voir dans la localisation de **20** 31 la propre ville de Béthel, et, dès lors, comment supposer que l'auteur a tout brouillé comme à plaisir? Il est vrai que le mot בית אל est ordinairement écrit en deux mots, mais il en est ainsi lorsqu'il s'agit évidemment du nom propre et Baër écrit ביתאל en un mot d'après la Massore (cf. sa note très appuyée sur Gen. **12** 8).

Mais si tout cela est très certain, si Béthel est bien ici la ville célèbre par le culte du veau d'or, si le mot n'est nullement à prendre dans le sens que le midrach devait lui prêter en vertu de ses propres principes, il est donc certain aussi, contre Budde et Moore, que ce n'est pas l'auteur d'un midrach qui a introduit ici Béthel.

Comment donc résoudre le problème littéraire?

Il y a d'abord des passages qui ont le caractère de gloses, même par rapport à la dernière rédaction, c'est-à-dire qui peuvent être considérés comme n'appartenant pas au texte sacré, précisément parce qu'ils l'interrompent, non pas comme des éléments anciens, mais comme des surcharges. Ce sont **20** 23, la consultation en pleurant après qu'on a déjà repris courage; **20** 27^{b} et 28^{a}, la présence de l'arche et du grand prêtre qui est une véritable parenthèse troublant la suite des idées; **20** 35 qui affecte d'être un calcul plus exact des morts de Benjamin, mais donné beaucoup trop tôt (avec *Well.* et *Poels* contre *Budde* et *Moore*); **21** $12^{b}\beta$ ' Silo, au pays de Canaan ', contraire à tout ce qui précède. Que ces éléments aient le caractère midrachique, nous ne l'avons pas nié, mais ce sont des gloses postérieures, semblables comme esprit à celle que s. Jér. insère sans s'en douter dès **20** 18 : « *Qui surgentes venerunt in Domum Dei*, hoc est, in Silo ». Peut-être faut-il attribuer le même caractère à l'anathème contre Iabech. On pourrait concevoir l'histoire de Iabech de deux façons. En constatant que les gens de Iabech ne sont pas venus, les Israélites pouvaient se réjouir de trouver là une solution facile; n'étant pas venus au camp, ils n'avaient rien juré, ils pouvaient donner leurs filles; ce serait la première manière qui se concilierait avec l'histoire de Silo. Mais un reviseur ou un glossateur plus sévère aurait pu trouver que l'absence des gens de Iabech à une assemblée du peuple de Dieu réunie pour une

grande exécution de justice divine exigeait une punition sévère, d'où l'application aux gens de Iabech de l'anathème décrit aux Nombres (ch. **31**). Reviseur ou glossateur? Nous ne saurions le dire; en tous cas l'anathème semble bien avoir été ajouté après coup à l'histoire de Iabech. Le v. 5 qui le prépare est taxé de glose par Poels, et, en effet, d'une part il vient trop tôt, puisque le but de l'expédition de Iabech est de fournir des filles aux Benjamites, ce qui n'est décidé que plus tard; d'autre part c'est un second serment qui se greffe sur le premier d'une manière assez gauche. De même le v. 9, doublet du v. 8. Ce v. 9 est encore une application du recensement qui ne paraît jamais sans que le texte manifeste quelque trouble; ainsi **20** 17 après que le nombre de quatre cent mille a déjà été donné **20** 2. Le recensement des Benjamites **20** 15 renferme lui-même une grave difficulté textuelle (cf. *ad h. loc.*), sans dire que le verbe même qui exprime le recensement est toujours écrit d'une manière anormale.

Il est donc établi que presque tout ce qui a attiré l'attention de Wellhausen, et qui lui a servi à taxer le récit dans son entier de composition fantaisiste de basse époque, tout cela n'est dans l'ensemble du récit que le résultat d'une retouche ou d'une revision, et quoique la retouche ait été assez considérable, elle ne forme pas dans son ensemble un document spécial qui ait pu exister séparément.

Il y a plus. Après ces légers retranchements il reste un double récit, ce qui nous permet d'établir contre Wellhausen l'existence d'un document primitif, exempt de toutes les marques de modernité qu'il a relevées, et aussi ancien, selon toute apparence, que celui qui raconte l'établissement du sanctuaire de Dan. Dans le chap. **19**, il n'y a aucune trace de modernité, comme l'ont montré Budde et Moore, sauf, peut-être l'origine éphraïmite du vieillard v. 16, qui pourrait être une petite glose. Nous pensons avec Budde que l'assimilation au crime de Sodome (Gen. **19**) est plutôt le fait d'un copiste que d'un rédacteur. Dans les chap. **20** et **21**, le mélange ne paraît pas contestable, parce qu'il y a deux débuts, deux batailles, deux fuites, deux dénouements, non seulement par redondance de style, mais par de véritables quantités formant les deux éléments distincts d'un tout. Les points de suture paraissent visiblement **20** 9.36; **21** 15. Mais il est faux de dire avec Budde que la contradiction éclate surtout parce que le point central des alliés dans un document est Miṣpah, dans l'autre Béthel

(**20** 26 ; **21** 2) ; dans tous les versets où il est question de Béthel il est dit qu'on y va, *littér.* qu'on y monte ; ce qui prouve que, pour l'auteur qui parle de Béthel, les Israélites n'y étaient donc pas groupés. D'ailleurs comme *tell Naṣbeh* est à une petite heure de Beitin, il ne peut y avoir là aucune difficulté sérieuse, ce ne sont point deux centres de concentration : le groupement est à Miṣpah comme plus favorable à l'attaque contre Gibe'a, les actes du culte ont lieu à Béthel, comme étant sans doute un sanctuaire plus célèbre, et peut-être parce que Miṣpah, tout en étant un sanctuaire, ne possédait pas les moyens de consulter Dieu, en d'autres termes n'avait pas de prêtre portant l'éphod. Quoi qu'il en soit, l'un des deux documents étant dans la manière du récit de Mika, nous pouvons le nommer le récit primitif ou E, l'autre a tous les caractères de l'histoire généralisante du Code sacerdotal.

Faut-il dès lors affirmer que ce qui regarde Béthel appartient au récit primitif? Nous n'oserions le dire, mais en revanche il nous paraît très clair que cela est de la même manière que la première introduction de notre livre (**1** 1-**2** 5). La situation est la même en bien des points, et les termes aussi. Au début du livre des Juges, Josué étant mort, les tribus se trouvent sans direction ; on consulte Dieu qui met en avant Juda (**1** 1- 2). Cela est répété **20** 18, non pas comme une imitation maladroite (*Budde*), mais comme répondant à la même nécessité en l'absence d'un roi et d'un Juge, de ne pas laisser tout Israël abandonné à lui-même. Dans Jud. **2** 1, nous sommes à Béthel (d'après LXX que nous avons jugé avec les critiques contenir le texte primitif) ; c'est un lieu où Dieu parle à tout Israël, on y pleure (cf. **2** 4 et **21** 3), on y offre des pacifiques (**2** 3 ; **20** 26 ; **21** 4). L'ensemble de ces ressemblances ne peut être fortuit. Mais tandis que le passage relatif à Béthel dans **2** 1-5 était assez isolé pour qu'on puisse l'attribuer à un rédacteur, ici il paraît plus vraisemblable que les morceaux qui sont dans la même manière du Code sacerdotal formaient une histoire distincte. Nous avons longtemps penché pour l'hypothèse d'un complément, mais elle nous paraît décidément insuffisante pour expliquer surtout le double récit de l'embuscade. Il est vrai que nous n'avons rien du style du Code sacerdotal dans l'histoire de l'attentat (ch. **19**) ; mais aux chap. **20** et **21** on peut reconstruire toute l'histoire dans sa manière si caractéristique, la communauté, l'assemblée du peuple de

Dieu, les chiffres considérables, l'aspect idéal des fautes remplaçant parfois la physionomie concrète. Cependant P table toujours sur une histoire ancienne et que nous croyons parfaitement authentique.

Si l'auteur primitif met en scène tout Israël, faut-il se scandaliser si P interprète cette donnée vague par des chiffres correspondant à ceux du Pentateuque dans les recensements ? Le Rédacteur ne nous induirait en erreur que s'il nous donnait son développement comme de l'histoire pure. Mais comme le dit très bien Poels, « le caractère indéterminé du récit semble indiquer clairement que l'auteur sacré n'a point prétendu donner une relation strictement historique. Les deux premiers jours, 25700 Benjamites [1] attaquent 400.000 Israélites et en tuent 22000 + 18000 pendant que les Benjamites mêmes ne perdent pas un seul homme. Le troisième jour les Israélites ne perdent que 30 hommes, tandis que 25.100 (v. 35) ou 18000 (v. 44) + 5000 + 2000 (v. 45) = 25000 Benjamites sont tués par les enfants d'Israël. Il est clair que ce dénombrement des enfants de Benjamin est *systématique*. L'auteur a voulu nous faire saisir la punition terrible dont Iahvé frappa l'adultère. A cet effet il fait ressortir le nombre colossal des victimes » (*Histoire du sanctuaire*, p. 45 s.). Mais pourquoi tant de victimes dans Israël ? La raison que P avait en vue ne peut être que celle donnée par Théodoret. On voit les Israélites se rassembler, prêts à exterminer leurs frères comme les exécuteurs de la justice divine sans demander à l'oracle de Iahvé autre chose qu'une indication sur la tribu qui doit prendre la tête. L'exécuteur de la justice divine, investi d'un rôle considéré comme sacré, était-il lui-même sans reproche ? Evidemment non ! Il ne devait donc obtenir la victoire qu'après avoir fait sa paix avec Dieu : les pleurs, le jeûne, les holocaustes, les pacifiques, le mettent à même de recevoir une réponse favorable sans restriction. Dès lors, les choses changent du tout au tout : si les Israélites perdent encore trente hommes, cela pourrait bien marquer dans la pensée de l'écrivain, que quelques-uns d'entre eux n'étaient pas encore dignes de la sainte communauté du peuple de Dieu. L'enseignement tiré du texte est donc exactement pour nous ce qu'il était pour les Pères : il s'agit ici d'une histoire qui a pris la couleur nécessaire à l'enseignement moral qui est le premier but d'une écriture sacrée.

1. Sans doute d'après les LXX.

Naturellement le document primitif et P ont été ensuite fondus par un rédacteur (Rp). Nous nommons le récit primitif E à cause de son analogie avec l'histoire des Danites. Budde a essayé de le scinder en deux et de faire le partage entre E et J ; nous avons déjà dit que ses raisons sont très insuffisantes.

Critique historique. — D'ailleurs nous admettons sans hésiter le caractère historique et objectif de tout le fond des événements. Le témoignage d'Osée (**9** 9 **10** 9), très obscur, ne peut cependant s'appliquer qu'à ces faits. Il y eut dans Israël, aux jours de Gibe'a, un forfait qui pesa longtemps sur la conscience publique. C'est en vain que Wellhausen objecte qu'alors Israël fut sans reproche, Benjamin était le seul coupable. Les Israélites comprirent il est vrai la nécessité de punir le crime, mais précisément parce qu'ils s'en sentaient solidaires et si les Benjamites s'obstinèrent à défendre les coupables, le mal était donc répandu. Quand se passa cet épisode? Si nous enlevons **20** 27^b 28^a, qui parle du grand prêtre Phinéès, il faut convenir avec Wellhausen que nous n'avons plus de raison de marquer une date. L'auteur de la glose pensait certainement que les faits s'étaient passés peu après la mort de Josué. On croirait d'après leur place dans le livre des Juges et l'insistance sur l'absence d'un roi que dans sa pensée ils étaient peu antérieurs à l'institution de la monarchie. On a objecté que nulle part on ne trouve de traces de l'affaiblissement de Benjamin et surtout qu'il est impossible de le supposer au moment où la petite tribu va prendre l'hégémonie avec Saül. Cette raison est peu convaincante. Un petit peuple n'est jamais plus près de prendre l'essor que lorsqu'il a déployé un héroïsme exceptionnel dans une lutte contre un colosse. Telle Athènes après que l'Attique eût été ravagée par les Perses ou la Hollande après l'invasion de Louis XIV. Six cents Benjamites résolus n'étaient pas une quantité négligeable pour former un clan remuant et actif. La sévère épreuve infligée à Benjamin était plutôt selon les causes naturelles, le prélude de son élévation. On a objecté aussi (*Graetz*, *Wellhausen*, *Nöldeke*) contre la réalité des faits qu'ils n'ont été inventés qu'en haine de la maison de Saül, et cette invention — des critiques — repose sur le rapprochement dans notre histoire de Gibe'a patrie de Saül, avec Iabech qui lui doit son salut et se montre reconnaissante (I Sam. **11** 1 ss. ; II Sam. **2** 5-7). Il est beaucoup plus simple de voir là un rapprochement parfaitement historique. Si les

gens de Iabech (I Sam. 11 4) vont tout droit porter leur requête à Gibe'a, cela concorde très bien avec l'histoire des mariages. Budde remarque que dans les livres de Samuel on ne voit pas l'intention de déprécier systématiquement Saül ni Benjamin.

Une dernière conclusion. Si l'auteur connaît la fête de Iahvé à Silo et sous la forme d'un חג ou fête à pèlerinage (21 19) et si, par conséquent, il rentre facilement dans l'ensemble de la tradition qui fixe à Silo le séjour de l'arche pour toute la durée de l'époque des Juges, avec le caractère d'un sanctuaire national, il ne se fait pas scrupule de considérer Miṣpah comme un lieu où l'on est spécialement en présence de Iahvé, ni surtout Béthel comme un lieu de culte supérieur. En cela il est en harmonie avec l'histoire de Bokim 2 5, avec celle de Gédéon (7 24 et 27), avec celle de Jephté (11 20), avec celle de Manoé (13 19). En d'autres termes le Rédacteur du livre des Juges a fidèlement reproduit les anciens récits d'après lesquels l'unité du sanctuaire national, dépendant de l'unité de l'arche, ne supposait pas l'unité absolue d'autels.

Nous avons besoin d'une excuse pour avoir étudié si longuement la critique textuelle et littéraire des trois derniers chapitres des Juges, peut-être sans résultats assez certains ; nous la trouvons dans le mot de Wellhausen cité plus haut : c'est en raccourci la question du Pentateuque.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS